304
P549

Philosophie der Gemeinschaft

herausgegeben von

Felix Krueger

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin 1929

THE UNIVERSITY
OF ILLINOIS
LIBRARY
304
P549

CENTRAL CIRCULATION AND BOOKSTACKS

The person borrowing this material is responsible for its renewal or return before the **Latest Date** stamped below. **You may be charged a minimum fee of $75.00 for each non-returned or lost item.**

Theft, mutilation, or defacement of library materials can be causes for student disciplinary action. All materials owned by the University of Illinois Library are the property of the State of Illinois and are protected by Article 16B of *Illinois Criminal Law and Procedure*.

TO RENEW, CALL (217) 333-8400.

University of Illinois Library at Urbana-Champaign

JUL 31 2003

When renewing by phone, write new due date below previous due date. L162

8729/30

Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft

2.

Philosophie der Gemeinschaft

7 Vorträge, gehalten auf der Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft vom 1.—4. Oktober 1928 in Leipzig

herausgegeben von

Dr. Dr. h. c. Dr.-Ing. E. h. Felix Krueger
o. ö. Professor der Philosophie an der Universität Leipzig

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin 1929

UNIVERSITY OF ALBERTA
LIBRARY

304
P549

12033 Krogh

Inhalt:

Seite

Gemeinschaft und Volk. Von Prof. Dr. Hans Freyer, Leipzig 7

Was ist und wie entsteht Gemeinschaft? Von Lic. Dr. Friedrich Delekat, Berlin 23

Volk und Staat. Von Dr. Wilhelm Stapel, Hamburg 44

Gemeinschaft und Persönlichkeit in der Philosophie Hegels. Von Prof. Dr. Theodor Haering, Tübingen 59

Leibniz' Metaphysik der Gemeinschaft. Von Prof. Dr. Hans Pichler, Greifswald 86

Kranker und Arzt. Eine Wirklichkeit der Gemeinschaft. Von Prof. Dr. med. Viktor von Weizsäcker, Heidelberg 99

Frühformen der Gemeinschaft im Tierreich. Von Prof. Dr. Friedrich Hempelmann, Leipzig . 120

Zur Aussprache über „Gemeinschaft und Volk". Von Prof. Dr. Hans Eibl, Wien 139

Rückblick auf die 10. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft. Von Prof. Dr. Dr. h. c. Dr.-Ing. E. h. Felix Krueger, Leipzig 143

Die Vorträge und der Rückblick sind einzeln als Sonderdrucke erschienen

Social. 11 Aug 33 Stech. ed. 7

843205

UNIVERSITY OF CALIFORNIA
LIBRARY

Gemeinschaft und Volk.

Von Prof. Dr. Hans Freyer-Leipzig.

Hinter der Frage: was Gemeinschaft sei, steht für uns heute eine praktische Problematik. Den Strukturbegriff der Gemeinschaft suchen heißt zugleich: sich in diejenige Besinnung hineinstellen, der heute kein lebensnahes und verantwortliches Denken ausweichen kann; in die Besinnung darüber: wo und wie ist hic et nunc, heute und für uns Gemeinschaft vorhanden, Gemeinschaft möglich, Gemeinschaft verpflichtend? Wo ist sie lebendig und wo kann sie erweckt werden? Wo sind im Gefüge des menschlichen Lebens selbst, also ewig und allen geschichtlichen Wandlungen entrückt, Gemeinschaftskräfte und Gemeinschaftsbildungen angelegt? Und vor allem: in welcher geschichtlichen Lage befindet sich die Idee der Gemeinschaft? Ist es etwa so, daß sie sich auf gewisse Inseln, an deren Rändern gemeinschaftsfeindliche Kräfte fressen, zurückgezogen hätte, neu nicht mehr gebildet, sondern bestenfalls gehütet und konserviert werden könnte? Ist es so, daß sich ursprüngliches Gemeinschaftsleben immer und überall zu gesellschaftlichen Mechanismen verhärten muß, und daß Europa diesen Entwicklungsschritt unwiderruflich getan hat? Oder: ist Gemeinschaft eine gültige Idee in unsrer geschichtlichen Epoche? Ist sie eine Kraft, die die gegenwärtige Wirklichkeit mitgestalten soll — nicht bloß als Teilphänomen, nicht bloß als Zuflucht, sondern als unwegdenkbares Prinzip im Aufbau unsrer Kultur und unsres Staates?

Diese Doppelrichtung der Fragestellung: was ist Gemeinschaft ihrer Idee nach, und in welchen Formen ist sie gegenwärtig wirklich? ist in der Sache selbst, nämlich in unsrer eignen geschichtlichen Lage begründet. Wenn wir über Gemeinschaft sprechen, müssen wir so doppelt fragen. Jede Erörterung über den Strukturbegriff der Gemeinschaft hat diese Spannung zwischen den beiden Seiten des Problems in sich hineinzunehmen, hat also nicht nur hinzuleiten zur reinen Idee der Gemeinschaft, sondern auch zu denjenigen Gestalten des gegenwärtigen Lebens, in denen Gemeinschaft wirklich ist oder wirklich sein kann. Mindestens hat sie auf diejenigen Wirklichkeiten der Gegenwart Bezug zu nehmen, deren Charakter als Gemeinschaft besonders problematisch, besonders gefährdet, darum dem Denken besonders dringend ist: insbesondre auf das Volk.

Was ein Volk sei in der höheren Bedeutung des Worts, — diese Fichtesche Frage ist heute wie damals gestellt. Aber ihre Bedeutung hat sich verändert, ihre Dringlichkeit womöglich verschärft. Sie meint nicht mehr bloß: was ein Volk sei als sittliche Größe, als metaphysische Kraft, als weltgeschichtliches Subjekt. Das meint sie alles auch noch, aber hinzugekommen ist die Frage: was ein Volk sei als soziale Ordnung, als menschliches Gefüge, das sich gegen die sprengenden Kräfte in seinem Innern als haltbar erweist. Nachdem seit Fichtes Tagen das Zeitalter der demokratischen Staatsbildung und des modernen Parteiwesens eingesetzt hat, muß ernsthaft gefragt werden: ob das heutige Volk nicht wirklich bloß — wie es die individualistische Theorie konstruiert — die abstrakte Zusammenfassung der Einzelnen ist, denen die Verfassung bestimmte politische Rechte verleiht und die dann sekundär durch Programme und Organisationen zu Willensverbänden gesammelt werden. Nachdem seit Fichtes Tagen die Realität der Klassenkämpfe neu aufgebrochen ist, muß ernsthaft gefragt werden: ob ein Volk heute nicht wirklich bloß der Kampfplatz für soziale Spannungen und Auseinandersetzungen geworden ist, die weit über die Grenzen des einzelnen Volkes hinausgreifen. Hier ist wohl der Punkt, wo das Problem gegenwärtiger Gemeinschaftsformen, gegenwärtig möglicher Gemeinschaftsformen seine schärfste Zuspitzung erfährt. Ich werde also die Idee Gemeinschaft mit der Wirklichkeit Volk konfrontieren und die Frage stellen: ob diese Wirklichkeit Volk das Bildungsgesetz der Gemeinschaft gegenwärtig erfüllt, ob sie es erfüllen kann, ob es eine sinnvolle Forderung ist: Volk solle Gemeinschaft sein. —

Die Gemeinschaft sei das Idol des Zeitalters, sagt H. Pleßner in seinem Buch über die „Grenzen der Gemeinschaft". Wie zum Ausgleich für die Härte und Schalheit unsres Lebens habe der soziale Radikalismus der Gemeinschaftsidee alle Ausgeschlossenen und Enttäuschten, aber auch alle tieferen, alle opferfähigen, alle menschlich anspruchsvollen Seelen, besonders die Jugend, ergriffen. Die maßlose Erkaltung der menschlichen Beziehungen durch maschinelle, geschäftliche, politische Abstraktionen habe — als Ausschlag nach der anderen Seite — das Ideal der glühenden, in allen ihren Trägern überquellenden Gemeinschaft erzeugt. Auf die Grenzen dieses Ideals hinzuweisen sei bereits jetzt notwendig geworden.

Es ist natürlich richtig, daß der leidenschaftliche Gegensatz gegen ein atomisiertes Gesellschaftsleben, das das Herz leer läßt, und die Sehnsucht, sich irgendwo besinnungslos verschenken zu dürfen, den gegenwärtigen Gemeinschaftswillen hie und da zu krankhaften Temperaturen emporgetrieben hat. Spätromantische Züge fehlen in seinem Bilde keineswegs. Und wie es immer ist, wo aus der Negation und aus der Sehnsucht heraus gelebt wird: leicht wird der Wunsch

für den Gedanken, das Sollen fürs Sein und der gute Wille für die Wirklichkeit genommen. Wenn nur erst eine Arbeitsgemeinschaft gegründet ist, so ist eben doch vielfach die Meinung, daß es um die Arbeit nicht mehr schlecht bestellt sein könne. Und politische Programme, in denen das Wort Volksgemeinschaft nicht vorkommt, sind ausgesprochen selten.

Für das Denken ergibt sich aus alledem die Pflicht, sich über die Strukturgesetze, über die Bedingungen, auch über die Grenzen der Gemeinschaft sehr genau zu besinnen. Nicht überall, wo Distanz durchbrochen wird, auch nicht überall, wo Seelen zusammenschlagen und Herzen ineinander aufgehen, ist das Resultat Gemeinschaft. Die Jugendbewegung hat in ihren besten Bünden und Gruppen — das dürfen wir heute sagen — ein sehr feines Gefühl für die innere Form der Gemeinschaft ausgebildet und sich als fähig erwiesen, diese Form straff und unbedingt zu vollziehen. Diese innere Form der Gemeinschaft theoretisch zu erfassen, Gemeinschaft nicht als intensives, beglückendes, geheimnisvoll quellendes Zusammenleben überhaupt, sondern als ein ganz bestimmtes Strukturgesetz der sozialen Welt, das seine unverbrüchlichen Voraussetzungen hat, zu begreifen, ist die erste Aufgabe des Denkens. Nur von einem solchen Strukturbegriff der Gemeinschaft aus wird die Frage sinnvoll: wie sich die Idee Gemeinschaft zur Wirklichkeit Volk verhalte, ob Volk Gemeinschaft ist, sein kann und sein soll.

Ich denke mir eine Gruppe von Menschen, die in allen lebenswichtigen Dingen unter wesentlich gleichen Bedingungen dauernd zusammenleben. Auf einer Nordseehallig wohnend, die den Sturmfluten ausgesetzt ist, sollen sie in ihrer gesamten Lebensführung aufs fühlbarste von der Natur ihrer Insel abhängen, aufs innigste dem Rhythmus des Jahres und der Gezeiten eingegliedert sein. Dieselbe Sturmflut, die das Haus des einen bedroht, bedroht die andern Werften alle auch. Dieselbe Sonne trocknet das Heu für alle. Wenn es im Sommer wenig regnet, versiegt das Süßwasser in den Fehtings, und wenn auch jede Werft ihren eignen Fehting hat, der nun trocken liegt, es ist doch nicht nur zwölfmal dasselbe Ereignis, sondern es ist ein Regen, der ausbleibt, es ist ein Schicksal, eine Not: „wir sind heuer knapp mit dem Wasser."

Dieses Wir, — das ist die erste Kategorie, die für alle Gemeinschaft konstitutiv ist. Wenn die Gleichheit der Lage und die Gemeinsamkeit der Interessen, die dadurch bedingt ist, für unsre Halligleute den Anlaß bildete, sich für bestimmte Zweckhandlungen zusammenzutun, wenn sie etwa übereinkämen, dem vom Sturm besonders Geschädigten zum Wiederaufbau beizusteuern, wogegen sich dieser verpflichten müßte, dasselbe zu tun, wenn das

Unglück einem andern widerführe, — so wären sie insofern eine Genossenschaft, ein Verein, eine Versicherungsgesellschaft auf Gegenseitigkeit oder sonst was, aber keine Gemeinschaft. Eine Gemeinschaft sind sie, sofern sie schlicht sagen: der November ist der schlimmste Monat für unsre Insel; dieser Sommer war gut für unser Heu. Eine Gemeinschaft sind sie, weil sie im gleichen Schicksalsraum leben und von diesem Schicksalsraum zusammengeschlossen werden zum Wir. Im übrigen werden sie natürlich so verschieden sein wie Menschen immer sind: Mann oder Frau, Kind oder Greis, mutig oder feige, Biedermann oder Windhund. Sie werden einander lieben, feind sein, gut tun oder nachtrachten, wie es immer und überall, auch in Gemeinschaften, zwischen Menschen zugeht. Gleichviel: sie leben in derselben Welt, und dieselbe Welt lebt in ihnen. Wer hineingeboren wird, wer herüberheiratet, steht nun im gleichen Schicksalsraum und gehört zum Wir. Die Kinder wachsen heran und die Alten sterben ab, aber die Gemeinschaft dauert wie ein unsterbliches Wesen durch die Jahrhunderte: festgegrenzt und ihrer Einheit wohl bewußt. Und wenn die Menschen der Gemeinschaft im einzelnen Fall gleich reagieren oder sich zu zweckhaften Handlungen zusammentun, wenn sie etwa wirklich denjenigen anteilig unterstützen, der am stärksten geschädigt worden ist, so ist solches Handeln nicht zweckhaft vorgesehen durch Vereinbarung von Individuum zu Individuum, sondern es wächst aus dem ursprünglichen, ungewollten Wir hervor wie eine Bewegung aus dem Organismus. Mit Tönnies gesprochen: es ist Wesenwille, nicht Willkür.

Alle echten Gemeinschaften, die die Sozialgeschichte der Menschheit ausgebildet hat: — die Familie, die Sippe, der Bund der Gleichaltrigen, die Markgemeinschaft des Dorfs — tragen diese primären Wesenszüge an sich, die wir an unserm ersten Beispiel abgelesen haben; nur verstärkt, vertieft und zu einem wirklichen Strukturgesetz verdichtet. Sie sind Gemeinschaften des Raums. Das ist kein äußerliches Merkmal, sondern eine wesentliche innere Bedingung der Gemeinschaft. Wie es keine Ehe auf Distanz, keine Erziehung auf Distanz gibt, so gibt es keine Gemeinschaft auf Distanz. Der gemeinsame Raum ist für die Gemeinschaft nicht dasjenige, was er für andre soziale Gebilde, z. B. für eine Gesellschaft oder einen Staat ist. Er ist nicht Wirkungsfeld für Beziehungen und Bewegungen, nicht Gebiet, das beherrscht oder bearbeitet, nicht Entfernung, die überwunden wird. Sondern der Raum ist für alle Gemeinschaften im übertragenen Sinne dasjenige, was er für die Gemeinschaft der Familie im wörtlichen Sinne ist: er ist die Realität der vier Wände, in denen man zu Hause ist, der geschlossene Horizont, der die Gemeinschaft auf sich selbst zusammenführt und in sich selbst zusammenhält.

In diesem Raum aber lebt nun die Gemeinschaft wie ein eignes Wesen, das mit dem Merkmal der Dauer, der Unsterblichkeit begabt ist. Sie ist nicht in ein Beziehungsgeflecht aufzulösen; sie ist nicht als ein System von approbierten Rechten oder von abschichtbaren Anteilen zu verstehen, — womit ihre Existenz jedesmal an die Existenz ihrer einzelnen Mitglieder gebunden wäre. Sondern sie ist ein Körper, der sich zwar im Wechsel seiner Elemente, insbesondre im Wechsel der Generationen beständig erneuert, der aber in diesem Wechsel als einer und derselbe besteht. Ein naturhafter Zug liegt damit in allen Gemeinschaftsbildungen: sie sind außergeschichtlich, wie die Natur außergeschichtlich ist. Alle Geschichtsphilosophie, die ein Organ für das Spezifische der geschichtlichen Bewegung hat, hat das gesehen. So Hegel, für den die Gemeinschaft in allen ihren Formen vorgeschichtlich, außergeschichtlich ist, und für den die Weltgeschichte mit dem Staat, d. h. mit den großen Herrschaftsgründungen des Orients beginnt. Eine Herrschaft wird zu bestimmter Zeit begründet, sie muß aufrecht erhalten, erneuert, verteidigt werden, sie wird in bestimmten geschichtlichen Aktionen verschärft oder erleichtert. Solche Gebilde tragen die geschichtliche Zeit mit ihrem harten Schritt, mit ihrer Spannung von Ereignis zu Ereignis tatsächlich in sich: sie haben eine Geschichte. Die Gemeinschaft hat keine Geschichte, sie hat nur eine Dauer. Ihr Symbol ist der Baum: die Hauseiche, die Dorflinde, die Stammeseiche. Über die ganze Erde hinweg finden wir diese Symbole des Baums der Gemeinschaftsform zugeordnet. Wenn das einzelne Blatt im Herbst oder Winter abfällt, so ist das ein entscheidendes Ereignis im Leben des Blattes, aber nicht des Baums. Wenn das einzelne Individuum aus der Gemeinschaft abgespalten wird oder sie willkürlich verläßt, so ist das ein entscheidendes Ereignis im Leben des Individuums: es war bisher in Gemeinschaft, und es ist nun — wie unsre Sprache in der alten vollen Bedeutung des Wortes sagt — im Elend. Aber die Gemeinschaft schließt sich hinter dem Verlust, sie bleibt in ihrer Substanz unberührt. Und wie der Baum als derselbe dauert, und sich nur eben durch den Rhythmus der Jahreszeiten hindurchbewegt, so wird das Wir der Gemeinschaft durch den Wechsel der Geschlechter zwar lebendig bewegt, aber nicht geschichtlich verwandelt. Das ist das erste Moment im Strukturgesetz der Gemeinschaft: daß sie als ein eignes Wesen im eignen Schicksalsraume lebt, sich beständig erneuert, aber sich als dieselbe erhält.

Die Idee der Gemeinschaft muß nun aber viel bestimmter gefaßt werden, ehe sie zu einem konkreten Strukturbegriff wird. Mindestens zwei weitere Züge sind in den Begriff der Gemeinschaft aufzunehmen.

Die Gemeinschaft wird von dem Schicksalsraum, in dem sie lebt, nicht

äußerlich zusammengehalten wie die Herde vom Pferch. Sondern ihre Einheit ruht darin, daß in allen ihren Gliedern der geistige Gehalt dieses Schicksalsraums voll vorhanden ist. Nicht nur alle leben in derselben Welt, sondern dieselbe Welt lebt in allen. Dasselbe Wissen um Meer und Schiffahrt, dieselben Geschichten von einst, dieselbe Sprache des Alltags und der Predigt, dieselben Sorgen, Nöte und Feste, — dieser ganze vollständige und festgefügte geistige Gehalt der Insel, der Familie oder des Dorfs ist in jedem Menschen der Gemeinschaft lebendig. Er wächst in jedem auf, der in der Gemeinschaft aufwächst. Nur weil alle auf ihn ansprechen, sind sie Gemeinschaft. Und in wem irgendein wesentliches Stück dieses geistigen Gehalts fehlt, der bleibt immer ein Fremder.

Hier gründet die tiefe Bedeutung der Sprache für alle Gemeinschaftsbildung. Eine Sprache ist offenbar nie bloß eine Summe von sinnvollen Signalen, aus denen ich dieses oder jenes zu Mitteilungszwecken auswählen und die ich wohl auch einmal ins Leere senden könnte, wenn ich sie nur selbst besitze. Sondern die Sprache ist — wie Wilhelm von Humboldt es ausdrückt — ein Organismus. Das heißt, sie ist eine vollständige, in sich gefügte Welt von Bedeutungen. Sie läßt sich nicht teilen. Es ist unmöglich, daß sie in einem Menschen nur stückweis wohnen könnte. Wo sie überhaupt aufgeht, teilt sie sich auch ganz mit, denn jede einzelne Bedeutung wird in ihr vom Sinnzusammenhang des Ganzen getragen. So trägt jedes Mitglied der Sprachgemeinschaft potentiell die ganze Sprache, mit all ihren Inhalten, Weisheiten und Melodien, in sich. Es versteht alles, was in dieser Sprache sagbar ist, auch das Tiefste und Eigenste, auch den Lutherpsalm, auch den Goethevers. Wer nun eine Sprache spricht, der greift zurück auf dieses eine, unteilbare, sinnvolle Gefüge, das hier und dort, im Hörenden wie im Sprechenden, bereitliegt. Jedes Wort wird geschöpft aus dem gemeinsam vorhandenen Grunde; wird nicht mitgeteilt, sondern wird nur zum Klingen gebracht. Diese geheimnisvolle Existenzweise der Sprache ist nicht bloß ein beliebiger Sonderfall, sondern geradezu das vollgültige Symbol für alles Gemeinschaftsleben. Alle Gemeinschaft hat zur Bedingung, daß dieselbe geistige Welt in den Seelen der Menschen bereitliege. Und ihr Leben besteht darin, daß beständig auf diese Totalität der inneren Übereinstimmung gerechnet, beständig an sie appelliert werden kann.

Endlich das dritte Moment, das in keinem Gemeinschaftsbegriff fehlen darf, und wenn er mit Bewußtsein noch so skizzenhaft sei. Wir erkannten die Kategorie des Wir als konstitutiv für alle Gemeinschaften. Nun: die Eigenart der Einheit, die wir „Wir" nennen, besteht darin, daß das Ich und das Du und das Er in ihrer Verschiedenheit nicht ausgelöscht werden, sondern daß sie mit ihrer Totalität und das heißt mit all ihren Unterschieden in das Wir eingehen.

Das ist eine ganz andre Art der Aufhebung, als sie etwa in der Kategorie des „Man" geschieht. Die Synthesis einer Mehrzahl von Menschen zum Man zieht den Durchschnitt. Sie nimmt die Einzelnen lediglich in dem, worin sie gleich sind: z. B. in ihrer Ansicht über eine bestimmte Frage, in ihrer Stellung zu einem bestimmten Wert, in ihrer Haltung in einer bestimmten Situation. „So etwas tut man nicht." Das ist eine Abstraktion auf gemeinsame Merkmale, — eine typisch gesellschaftliche Denkform. Setzen wir dagegen den Satz: Wir tun so etwas nicht, so ist der Unterschied sofort klar. Hier wird nicht ein Durchschnitt gebildet, sondern ein Gesamtsubjekt, in dem die Einzelnen mit ihrer ganzen Verschiedenheit voll enthalten sind, trifft eine einheitliche Entscheidung. Jede Gemeinschaft hebt in dieser Weise die Individualität ihrer Mitglieder im positiven Sinne des Worts in sich auf. Sie verbindet, ohne zu nivellieren. Sie macht eins, aber sie macht nicht gleich. Zwar ist dieselbe geistige Welt in jeder Seele, und zwar in jeder ganz und ungeteilt lebendig, und in dieser totalen Abgestimmtheit aufeinander besteht der Zusammenhalt der Gemeinschaft. Aber dieser gemeinsame Weltbesitz gleicht die naturhaften Unterschiede der Einzelmenschen nicht aus, sondern bildet die Sphäre ihrer Auswirkung. Die Sprache, die in allen als ein Ganzes anklingt, wird von dem einen gemeistert, vom andern gestümpert. Die Schicksalswelt der gefährdeten Insel wird vom Tapfern bis zum Rande ausgelebt, vom Schwachen schlecht und recht ertragen. So wird der geistige Gehalt jeder Gemeinschaft in der Vielfältigkeit der Seelen vielfach gelebt: männlich und weiblich, jugendlich und gereift, klug oder beschränkt, herzhaft oder verzagt. Und was das Wichtige ist: diese Vervielfältigung ist nicht eine nachträgliche Zutat, die bloß auf Rechnung der natürlichen Unterschiede der Menschen gesetzt werden dürfte und den Zusammenhang der Gemeinschaft auflockerte. Sondern der geistige Gehalt der Gemeinschaft fordert diese vielfältige Darstellung, er verteilt sich auf die einzelnen Glieder, er vermählt sich mit ihrer Individualität und erzeugt eben dadurch die soziale Struktur des Gemeinschaftskörpers.

Was in der geistigen Welt der Gemeinschaft an Unternehmung, an Gefahr, an Wagnis vorhanden ist, häuft sich auf die jungen Männer und gibt ihnen ihre bestimmte Stellung im Ganzen. Was an Erinnerungen, an Tradition, an Geheimnissen zu hüten ist, sucht sich seine natürlichen Träger in den Greisen und Greisinnen. So wird der Beredte zum Sprecher, der Phantasievolle zum Erzähler, der Umsichtige zum Anführer der Gemeinschaft. Wie die Organe des natürlichen Organismus in keiner Weise Bausteine sind, aus denen er zusammengesetzt wäre, sondern Verdichtungen und Zuspitzungen seiner Totalität — das Auge der ganze Organismus mit der Front gegen die Welt des Lichts, die Ver-

dauungsorgane der ganze Organismus, sofern er Nahrung assimiliert — genau im selben Sinn sind die Einzelmenschen in der Gemeinschaft nicht Stücke, auch nicht Fälle, sondern Glieder. Sie prägen die eine Welt, die sie alle in sich tragen, jedesmal zu einem besonderen Leben aus. Der geistige Gehalt der Gemeinschaft „gliedert sich in ihnen aus", wie wir mit Othmar Spann sagen dürfen. Und erst in dieser Ausgliederung wird die Gemeinschaft ein festes Gefüge von ineinandergreifenden Leistungen, wird sie ein Lebenszusammenhang, der dauern kann, wird sie ein sozialer Körper von bestimmter Gestalt.

In der gegenwärtigen Soziologie wird der Begriff der Gemeinschaft vielfach unglaublich vag gefaßt. Überall wo Menschen beisammen sind, sei es auch nur zeitweise, ohne daß ein ausdrücklicher Kontrakt zwischen ihnen geschlossen ist, glaubt man von Gemeinschaft sprechen zu dürfen. Dann ergeben sich Begriffe wie „vorübergehende Erlebnisgemeinschaft", „Stimmungsgemeinschaft", „parzielle Gesinnungsgemeinschaft" — Begriffsbildungen, bei denen sich für mein Gefühl die Zunge sträubt. Ich glaube, daß die drei Momente, die wir herausgestellt haben, ausreichend sind, daß sie aber auch notwendig sind, um einen Strukturbegriff der Gemeinschaft zu skizzieren: die Einheit des Schicksalraums, in dem die Gemeinschaft lebt, die Einheit des geistigen Gehalts, der in allen Gliedern der Gemeinschaft lebendig ist, und die Ausgliederung dieses Gehalts zu einem Lebenszusammenhang von bestimmtem Gefüge. —

Ich frage nun nach dem Verhältnis von Gemeinschaft und Volk. Daß die drei Momente unsres Strukturbegriffs in der Tatsache Volk irgendwie vorhanden oder wenigstens als Möglichkeit angelegt sind, ist uns gefühlsmäßig klar. Daß das Volk, wie es jetzt ist, nicht im vollen Sinn Gemeinschaft ist, fühlen wir auch. Nach den Bedingungen, unter denen Volk Gemeinschaft sein oder werden kann, ist jetzt zu fragen.

Die wissenschaftliche Behandlung des Problems Volk ist in den letzten Jahrhunderten durch die Tatsache bestimmt gewesen, daß der europäische Kulturraum als nationalstaatlich gegliedert, ja als nationalstaatlich zerklüftet erlebt wurde. Nachdem die mittelalterliche Reichs-, Kultur- und Kircheneinheit aufgelöst war, fanden sich die europäischen Einzelnationen, früher oder später politisch formiert, als die ausgesprochenen Träger des geschichtlichen Geschehens. Ein kompliziertes Kräftespiel mit immer neuen Gleichgewichtslagen, eine meisterhafte Kunst, diesem Kräftespiel immer neue Kombinationen abzugewinnen, charakterisierte nun die politische Geschichte Europas. Aber nicht nur der politischen Gestalt Europas, auch seiner Kultur war das Merkmal der nationalen Vielspältigkeit tief eingegraben. Alle großen Themen seiner Geistesgeschichte, Renaissance, Barock, Aufklärung, Romantik, Naturalismus sind in dem Chor der National-

geister vielstimmig, oder — da die geistige Führung wechselte — gleichsam fugato durchgespielt worden.

Diese Lage hat früh und bis heute die Wissenschaft, sofern sie sich um den Begriff des Volks bemühte, auf die Frage hingedrängt: seit wann in den europäischen Nationen ein Bewußtsein ihrer eignen Art und ihres eignen Wertes, ein Bewußtsein ihrer Besonderheit gegenüber den andren Nationen, ein „Nationalgefühl", ein Nationalstolz erwacht sei; durch welche Ereignisse, Taten und Männer dieses Selbstbewußtsein der Völker erweckt und belebt worden sei, und insbesondere: durch welche Entwicklungen es zu einem geschichtlich wirksamen Willen, nämlich zu dem Willen, ein nationales Staatswesen zu gründen, gehärtet worden sei. Große Historiker haben ihre Forschungsarbeit in den Dienst dieser Frage gestellt. Wir können diese historische Frage hier ganz draußen lassen. Aber in den säkularen Entwicklungen, in denen die modernen Völker sich selbst als besondre Wesen erfahren und zum Bewußtsein bringen, werden die beiden Begriffe ausgebildet, die uns hier prinzipiell beschäftigen müssen. Es sind zwei grundverschiedene Begriffsbildungen; die eine im westeuropäischen Denken, die andre im wesentlichen in der deutschen Philosophie erarbeitet: dort der politische Begriff der Nation, hier der metaphysische, man muß beinah sagen der religiöse Begriff des Volkes.

So gewiß das französische Nationalgefühl und der französische Nationalstolz tief ins ancien regime zurückreichen, seine entscheidende Prägung hat der westeuropäische Begriff der Nation (ebenso wie der Begriff des Patriotismus) durch die französische Revolution und durch diejenigen Denker bekommen, die den geistigen Gehalt der Revolution für Europa ausmünzen. Daß ein Volk sich hier auf seine Eigenschaft als handlungsfähiges Subjekt besinnt, daß es sein politisches Schicksal selbst bestimmt und sich als Träger der verfassunggebenden Gewalt konstituiert, das wird als der Kern des Ereignisses und geradezu als der Durchbruch der Tatsache Nation empfunden. Die Nation wird definiert als das zu politischem Bewußtsein erwachte, aktionsfähige Volk. Der Begriff der Nation bekommt also einen staatsrechtlich-politischen Inhalt. Nur eine Nation, die aus freien Bürgern besteht und politische Selbstbestimmung übt, ist eine Nation. Nur ein Vaterland, das allen seinen Söhnen gleiche politische Rechte zuerkennt, ist ein Vaterland. Antikes Kostüm, aber auch echter Sinn für antike Staatsgröße, Bürgerfreiheit und Heimatliebe werden in der bekannten Weise herangezogen, um die Begriffe Nation und Patriotismus in dieser rein politischen Fassung zu stützen. Die Einheit der Nation wird damit zu einem politischen Bekenntnis, zu einem Willensakt, zu einem „fortgesetzten Plebiszit" (wie Renan es später formuliert). Und es ist durchaus irrelevant,

ob noch andere Bande, völkische Bande, sprachliche Gemeinschaft, geschichtlicher Zusammenhang bestehen oder nicht.[1])

Also ein ganz straffer, freilich sehr abstrakter, beinah juristischer Begriff der Nation. Aber seine große geschichtliche Wirkung auch außerhalb Frankreichs ist bekannt. Vermöge seines rein politischen Gehalts macht dieser französische Begriff der Nation während der Revolutionskriege eine seltsame Wandlung, nämlich Erweiterung durch. Er streift geradezu jede nationale Begrenzung ab und wird zum Schlagwort für eine generelle politische Gesinnung. National und Patrioten sind nicht diejenigen, die sich zu ihrem Volkstum und zu ihrem besondren Vaterland bekennen, sondern diejenigen, die Demokraten sind.

Dieser charakteristischen Idee der Nation wird nun vom deutschen Geist bereits seit Herder, besonders nachdrücklich aber im Zeitalter der Romantik und der idealistischen Philosophie, die Idee des Volks entgegengesetzt. Eine ganz merkwürdige Durchstellung und Umschichtung, die für den Gegensatz der beiden Denkweisen ungeheuer charakteristisch ist, vollzieht sich dabei zwischen dem französischen und dem deutschen Begriff. Der Begriff Nation, dem Wortsinne nach auf den naturhaften Zusammenhang der Abstammung hinweisend, wird so lange gehärtet und zugespitzt, bis er kaum mehr ist als ein politisches Programm. Der Begriff Volk, dem Wortsinne nach eine geschlossene Schar unter einer Führung, also ein soziologisches Gebilde bezeichnend, wird so in die Tiefe gesenkt, daß er, fernab aller politischen Gestaltung, einen naturhaften Zusammenhang des Bluts und der Seele, der sittlichen Anlage und der schöpferischen Kraft bedeutet. Er wird zum Symbol für Schöpfertum, für echtes Wesen, für sinnvolles Leben schlechthin. Er wird zum Grundbegriff einer deutschen Naturphilosophie des Geistes und einer deutschen Metaphysik der Geschichte.

Zwiefach ist der Begriff des Volkes von den Denkern der deutschen Bewegung in die Tiefe getrieben worden. Aber beide Bohrungen treffen unten zusammen und ergeben erst gemeinsam den deutschen Begriff des Volks. Das Volk wird erstens — und dieser Gedanke ist von den Romantikern und von der historischen Schule zu Ende gedacht worden — als der schöpferische Urgrund alles gestalteten Geistes begriffen. Wie Sprache, Sitte und Glaube, so sind auch diejenigen geistigen Gebilde, die der flache Verstand dem Wirken einzelner Menschen zuzurechnen gewohnt ist, in Wahrheit dem konkreten Leben des Volkes eingebettet und ziehen ihre Lebenskraft aus den Wurzeln des Volkstums. Stillwirkende Kräfte des Volksgeistes bilden das Recht, den Staat, die Kunst, nähren die Dichtung und die Musik, erzeugen die Gedanken der Wissenschaft und die Systeme der Philosophie. Hier im Volksgeist ist allein ursprüngliche

[1]) Siehe dazu die Verhandlungen des zweiten Deutschen Soziologentages.

Gestaltungskraft, die nie versiegt. Hier ist allein der lebendige Grund, aus dem geistige Gebilde wachsen können.

Diese Volksgeister aber sind nun Individualitäten von metaphysischem Rang, nicht herleitbar aus etwas andrem, nicht zurückführbar aufeinander, eigentümlich bis zum Grund. Das ist die zweite Seite der Sache, und sie bildet eins der großen Themen unsrer idealistischen Philosophie. Das Volkstum in der Einzigartigkeit seiner Natur und seiner Bestimmung wird geradezu zum principium individuationis der geistigen Welt, es wird zur inhaltlichen Erfüllung des sittlichen Imperativs und damit zum zentralen Begriff sowohl der Ethik wie der Metaphysik. Fichtes Reden an die deutsche Nation bezeichnen den ersten vollen Durchbruch einer solchen prinzipiellen Philosophie des Volkstums. „Die geistige Natur vermochte das Wesen der Menschheit nur in höchst mannigfaltigen Abstufungen an einzelnen und an der Einzelheit im großen und ganzen, an Völkern darzustellen. Nur in ihnen tritt die Erscheinung der Gottheit in ihrem eigentümlichen Spiegel heraus."

Völker sind „Dekrete des Absoluten", „Hüllen des Absoluten". Die Vielheit der Völker ist die sichtbare Gestalt, in der die Gottheit ihre Fülle erscheinen läßt. Die Vielheit ihrer geschichtlichen Aufgaben ist die Sprache, in der sie ihren Willen ausspricht. Eine Rangordnung der Völker kann sich also für Fichte nur aus dem Schwergewicht ihrer sittlichen Aufgaben und aus dem Gehalt ihres sittlichen Vermögens ergeben. Und nur weil ihm die entscheidende geschichtliche Pflicht obliegt, ist ihm das deutsche Volk das Volk schlechthin.

Hegels Lehre vom Volksgeist, der sein Prinzip zu verwirklichen hat, und der der Gültigkeit dieses Prinzips seine weltgeschichtliche Epoche verdankt, entwickelt diese Philosophie des Volkstums fort und vollendet sie zu einer systematischen Philosophie der Weltgeschichte. Wesentlich von Hegel aus fließt der philosophisch vertiefte Begriff des Volks in das geschichtliche Denken ein. Er wirkt über die Dauer des Hegelschen Systems weit hinaus. Er lebt in Ranke, er lebt überhaupt in aller Geschichtsschreibung, die das blasse Licht des Menschheitsfortschritts in die Farben der Nationalentwicklungen zu brechen weiß.

Damit habe ich in wenigen Strichen, an vertraute Dinge erinnernd, angedeutet, welchen Inhalt die deutsche Philosophie und das deutsche Geschichtsdenken dem Begriff Volk gegeben haben. Das Volk ist ihnen zuerst und zutiefst nicht eine soziale Ordnung, nicht ein Gefüge von Ständen, Klassen, gesellschaftlichen Leistungen und politischen Rechten, sondern es ist ihnen zuerst und zutiefst ein Kraftfonds und eine sittliche Individualität, ein Wesen von natürlicher Eigenart, ein schöpferisches Vermögen von singularem Wert. Anders ausgedrückt: das Volk ist ihnen zuerst und zutiefst nicht eine politisch-soziale

Gestalt, sondern eine seelisch-geistige Gestalt, es ist ihnen nicht Gesellschaftsordnung oder Staat, sondern Volksgeist, Volkstum.

Wir würden eines der wertvollsten Vermächtnisse unserer Geistesgeschichte in den Wind schlagen, wollten wir nicht mit Bewußtsein diese Tradition aufrechterhalten, die das Volk zum Volkstum, das heißt zur naturhaft-geistigen Individualität vertieft. Wir haben also die Frage zu stellen: welcher soziologische Begriff des Volks in dieser Metaphysik des Volkstums etwa angelegt ist, und welcher sich in bewußter Anknüpfung an sie entwickeln läßt; in welchem Sinne die Frage, ob Volk Gemeinschaft sei, hier entschieden ist.

Der entscheidende Gedanke, der vom Volkstum zum Volk und damit von der Philosophie des Volkes zu seiner Soziologie hinüberführt, ist nun in der Tat in dem deutschen Begriff des Volkes ganz tief angelegt. „Diejenigen in Gesellschaft miteinander lebenden und sich ... aus sich selbst erzeugenden Menschen, die unter einem besonderen geistigen Naturgesetz stehen," also in ethischem und metaphysischem Betracht ein Volkstum bilden, sind (wie Fichte in der achten Rede sagt), dazu bestimmt, sich „zu einem natürlichen und von sich selbst durchdrungenen Ganzen zu verbinden". Sie sollen sich, wie es in der ersten Rede heißt, „zu einer Gesamtheit bilden, die in allen Gliedern getrieben und belebt sei von derselben einen Angelegenheit".

Das heißt aus Fichtes lebendiger Rede in unsre abstrakte Sprache übersetzt: Volk zu sein ist dem Volkstum zwar nicht gegeben, aber Volk zu werden ist ihm aufgegeben. Das Volkstum ist Geschenk. Es ist ein metaphysisch begründeter Bestandteil der Welt und ein „Dekret des Absoluten". Es wird, mitsamt der Einzigartigkeit seiner geistigen Anlage, mitsamt der Besonderheit seiner geschichtlichen Bestimmung, von der Natur gebildet. Und keine menschliche Anstrengung wäre imstande, es als Wesen zu erzeugen oder zu verändern. Volk sein aber ist ein Gut, das erworben werden will. Volkwerdung ist eine geschichtliche Leistung. Und während das Volkstum seiner Seinsweise nach Potenz, seinem Werden nach Wachstum, seinen Wurzeln nach Natur ist, ist das Volk seiner Seinsweise nach Gebilde, seinen Wurzeln nach Wille, seinem Werden nach Geschichte.

Ein innerer Weg und die Dynamik einer inneren Forderung geht dadurch im Begriff des Volkes auf. Nur daß diese Forderung viel tiefer fundiert und viel voller erfüllt ist, als die rein politische Normierung, die wir in dem französischen Begriff der Nation fanden. Hegel, von dem ich sagte, daß er den Begriff des Volkes zu einer systematischen Geschichtsphilosophie entwickelt habe, hat grade diese Doppeltheit von Gegebensein und Aufgegebensein, von Natur und Geschichte in seine Metaphysik des Geistes voll aufgenommen. Der Geist

ist für ihn immer und in allen seinen Gestalten Weg, Prozeß, Werk seiner selbst. Er ist nie abstrakte Forderung, aber immer konkrete Forderung: Werden zu dem, was er an sich ist. Und diese Bestimmung gilt nun in vollem Maße für das Volk. Hegel hat die Naturseite des Volksgeistes, die er in Anknüpfung an die ursprüngliche Wortbedeutung Nation nennt, und die geschichtliche Seite des Volksgeistes, die er als „Staat" symbolisiert, klar geschieden. Vielmehr: er hat sie nicht geschieden, sondern er hat die Spannung zwischen diesen beiden Seiten zur Mitte seiner Lehre vom geschichtlichen Volk gemacht. Des Volksgeistes ganze Leistung ist es wirklich: sich zu dem zu machen, was er an sich ist. „Hat das Volk sich so zu seinem Werk gemacht, so ist der Zwiespalt zwischen dem Ansich und der Wirklichkeit aufgehoben; was es an sich ist, hat es als seine Welt hingestellt."

Wie der philosophisch vertiefte Volksbegriff überhaupt, so hat auch diese Lehre vom Volk als Prozeß, von der Volkwerdung als Aufgabe aus der großen Philosophie in die Praxis der einzelnen Kulturwissenschaften mächtig hineingewirkt. Das deutsche Schicksal: jener besonders lange und schwere Weg, der da vom Volkstum zum Volk führt, spiegelt sich deutlich in der Begriffsbildung wider. Freilich haben die späteren Historiker und Sozialphilosophen, die diesen Gedanken aus der großen Philosophie aufnahmen, ihn meistens verflacht und schematisiert. Sie haben einen bloßen abstrakten Begriffsgegensatz zwischen dem „vegetativen" Volkstum und der bewußten Nationalität, zwischen dem formlosen und dem politisch geformten Zustande des Volks daraus gemacht. Fr. J. Neumanns Gegensatz von Volk und Nation, Eduard Meyers Gegensatz von Volkstum und Nationalität, Kirchhoffs und schließlich Meineckes Gegensatz von Kulturnation und Staatsnation weisen deutlich in diese Richtung.

An diesem Begriffspaar Kulturnation, Staatsnation hat die Kritik eingesetzt. Es geht in der Tat nicht an, die entwickelte Gestalt des Volks ausschließlich durch das Merkmal der politischen Zusammenfassung zu bestimmen. Das bedeutet die gegenseitige Orientierung des Begriffs an denjenigen (vielleicht besonders glücklichen) Fällen, wo Volk und Staat in hohem Grade eine Einheit sind, und die Vernachlässigung derjenigen Fälle, in denen Volk und Staat tragisch weit auseinanderklaffen. Aber das Problem ist — wie gesagt von langer Hand her, nämlich im ersten Ansatz des deutschen Volksbegriffs — richtig gestellt. Es handelt sich um die Bestimmung des inneren Wegs, der der Tatsache Volk innewohnt. Es handelt sich um die Bestimmung des Bildungsprozesses, durch den das Volk aus einer Einheit der geistig-sittlichen Natur zur geschichtlichen Gestalt, zum konkreten sozialen Gefüge wird.

Drei Prozesse sind es, die zu diesem Endzweck zusammenspielen müssen.

Der erste ist der Weg des Selbstbewußtseins. Der zweite ist der Weg der politischen Formung. Der dritte ist der Weg der gesellschaftlichen Gestaltung. Es wird sich zeigen, daß auf diesen drei Wegen das Volk in der Tat diejenigen drei Wesenszüge aus sich entwickeln kann, durch die wir die Gemeinschaft bestimmten, daß es also der Anlage und der Möglichkeit nach Gemeinschaft in einem höheren Sinne des Worts ist.

In den Theorien, die das Volk durch Aufreihung seiner einzelnen Merkmale abstrakt zu definieren versuchen — ein Versuch, der schon deshalb nicht gelingen kann, weil sich diese Merkmale immer in der kompliziertesten Weise überschneiden —, tritt neben der Sprache, der Blutgleichheit, der politischen Einheit und was etwa sonst an Bestimmungsstücken herangezogen wird, immer auch das Zusammengehörigkeitsgefühl, das Nationalbewußtsein auf. Es ist, wie gesagt, grundsätzlich falsch, den Begriff des Volks abstrakt-generalisierend zu bilden. Aber es ist richtig, das Moment des Selbstbewußtseins in den Strukturbegriff des Volkes aufzunehmen. Ich kann in diesem Punkt O. Spann nicht beipflichten, wenn er sagt, dieses subjektive Moment bringe zum objektiven Tatbestand des Volkstums nichts Grundsätzliches hinzu. Zu der objektiven Gestalt Volk bringt es jedenfalls Entscheidendes hinzu. Ein Menschentum wird in dem Maße Volk, als es sich als Volk weiß. In diesem Selbstbewußtsein wird die Substanz seines Volkstums erst zur geistigen Individualität und zur geschichtlich aktiven Kraft geprägt. Der Weg des Selbstbewußtseins, den wir damit in den Strukturbegriff des Volkes aufnehmen, bedeutet gewiß nicht die Verewigung der nervösen Frage: ob das, was wir tun, schaffen und sind, „auch wirklich deutsch sei", eine Frage, die eher entnervt und zersplittert, als daß sie bildete und bände. Von jedem In-sich-hinein-Bohren und jeder Selbstbespiegelung ist das produktive Selbstbewußtsein des Volks durch zwei Dinge klar geschieden. Erstens dadurch, daß es den Umweg über die objektiven Werke des Volksgeistes nimmt und sich dort mit geschichtlicher Fülle sättigt. Zweitens dadurch, daß es die Gerichtetheit des Willens und die Tiefe des Gefühls in sich trägt. Es ist Wille zum Volk, Bekenntnis zu ihm, Liebe zu ihm, nicht bloß theoretisches Wissen von ihm. In dieser Form aber ist der Weg des Selbstbewußtseins ein wesentliches Glied im Prozeß der Volkswerdung. Einfache Gemeinschaftsbildungen in deutlich geschlossener Umwelt fanden wir dadurch zur Einheit zusammengeschlossen, daß dieselbe geistige Welt, derselbe Sinngehalt in allen ihren Gliedern lebendig ist. Der Geist eines Volkes stellt sich nicht von selbst in den Menschen her, er legt sich nur an und muß in stetiger Arbeit erworben werden. Was in der Gemeinschaft gegebener Zustand ist: das Vorhandensein des Ganzen in den Gliedern, ist im Volke ein säkularer Prozeß,

der alle Kräfte, auch diejenigen des Bewußtseins, beansprucht. Das Volk ist also in dieser ersten Hinsicht Gemeinschaft, aber nur so, wie ein geistiges Gebilde überhaupt etwas sein kann: als Verwirklichung des ihm eingelegten Sinns, als Werden dessen, was es an sich ist.

Der Weg der politischen Gestaltung ist dem Gebilde des Volkes so wesentlich, daß er von keinem Denken, das den Volksbegriff nicht geradezu naturalistisch vergröberte, übersehen worden ist. Das gilt nicht nur von Hegel, für den schon im Dasein eines Volks der substantielle Zweck beschlossen liegt, ein Staat zu sein, und für den — wie man gesagt hat — der Volksgeist nur ein Durchgangsmotiv zum Staat ist. Sondern es gilt für alle Begründer der deutschen Philosophie des Volkes. Auch E. M. Arndt, der nun wahrlich dem Volkstum gibt, was des Volkstums ist, erhebt die Forderung der Einheit von Volk und Staat, auf ungeheure Ereignisse hoffend, durch die Deutschland zu dieser, also zur politischen Formung des Volkes gelangen werde. — Daß sich Volkstumsräume und Staatsgrenzen nur selten decken, lehrt jeder Blick auf die europäische Landkarte; daß sie tragisch weit auseinanderklaffen können, jeder Blick auf die deutsche Geschichte und auf die deutsche Gegenwart. Aber es ist eben wieder abstrakt gedacht, wenn man daraus die Folgerung zieht: das Moment der politischen Gestaltung sei irrelevant und habe im Strukturbegriff des Volkes keine Stelle. Selbst auf die Gefahr hin, daß hier die beiden Pole Volkstum und Volk zur stärksten Spannung auseinandergezogen werden, muß das Streben: ein autonomes Willenssubjekt zu werden, m. a. W. sich politisch zu formen, als einer der wesentlichen Wege der Volkswerdung angesetzt werden.

Die moderne Staatsrechtslehre hat sich gründlich davon abgewendet, die Verfassung bloß als ein System von Gesetzen anzusehen. Sie gibt ihr in dem Willen des Volks, der der Urgrund alles staatlichen Geschehens sei, eine existentielle Grundlage. Diesem neuen Staats- und Verfassungsbegriff hat die Lehre vom Volk entgegenzuarbeiten. Sie hat klar herauszuarbeiten, daß der Wille zur politischen Autonomie unwegdenkbar im Volke steckt, und daß die staatliche Integration einer der Wege ist, auf denen das Wesen Volkstum zur Gestalt Volk wird. Das ist besonders dann notwendig, wenn wir fragen, wie sich das Gebilde Volk zur Idee Gemeinschaft verhält. Einfache Gemeinschaftsbildungen, so sahen wir, leben in einem Schicksalsraum: er ist's, der sie zur Einheit zusammendrängt. Im Geschehen der Weltgeschichte werden Schicksalsräume wiederum nicht fertig geliefert. Sondern sie fügen sich allererst um die Schicksale und Taten der Völker zusammen: sie werden in diesen aufgebaut. Erst indem das Volk, zur Willenseinheit integriert, seine staatliche Existenz gewinnt, findet es seinen Raum in der geschichtlichen Wirklichkeit. Auch hier

ist das Volk nicht Gemeinschaft, aber es ist fähig und es ist bestimmt, im Zuge seiner Geschichte durch die Jahrhunderte hindurch Gemeinschaft zu werden.

Der dritte Weg der Volkswerdung ist der Weg der gesellschaftlichen Gestaltung. Unsre klassische Philosophie hat dieses innere Problem, das dem Volk gestellt ist, gesehen, aber sie hat seine Schwere nicht ahnen können. Durch die tief in den Volkskörper eingreifende Sozialpolitik des aufgeklärten Absolutismus hatten die europäischen Völker (wenigstens die glücklichsten von ihnen) eine soziale Ordnung erhalten, die dauerhaft schien und an die z. B. Fichtes Staatslehre, Hegels Rechtsphilosophie, aber auch die ständestaatlichen Ideale der Romantik deutlich anknüpfen. In Wahrheit ist diese soziale Ordnung im Zeitalter der Maschine und des liberalen Staates in ihren Fundamenten erschüttert worden. Die modernen Klassenbildungen, insbesondre das Proletariat, vom Grund und Boden losgelöst, in Flugsand verwandelt, an keiner Stelle des Volkskörpers zu Hause und darum auch geistig ohne Heimat in ihm, hat das Volk als gesellschaftliches Gefüge noch einmal völlig in Frage gestellt. Denn die modernen Klassenbildungen bedeuten nicht nur eine Umschichtung des Volkskörpers, wie es schon viele gab. Sondern da sie ihre Menschen programmatisch ganz zu Klassenwesen zu machen streben und die Völker grundsätzlich übergreifen, drohen sie die Einheit des Volkes zu vernichten.

Das gesellschaftliche Problem der Volkswerdung, das damit gestellt ist, hat das vergangene Jahrhundert offenbar nur zu stellen gehabt. Es in Angriff zu nehmen, hat ihm die Kraft und der Geist gemangelt. Soll das Volk in irgendeinem Sinne Einheit sein, soll es gar Gemeinschaft werden, so ist es seine dritte und unter den Bedingungen der Gegenwart seine dringlichste Aufgabe: seine gesellschaftlichen Kräfte positiv einzugliedern in den Sinnzusammenhang seiner Arbeit und seiner Kultur. Gemeinschaften gliedern, so sahen wir, ihren geistigen Sinngehalt zu einer bestimmten Ordnung und Stufung ihres Menschentums aus, sie geben dadurch jedem Glied einen wohlbestimmten Sinn im Gefüge des Ganzen. Das Volk ist auch in diesem Punkte nicht Gemeinschaft von Natur. Sein geistiger Gehalt gliedert sich nicht von selbst zu einem gerechten Gefüge seiner gesellschaftlichen Kräfte aus. Seine gesellschaftliche Struktur als Volk kann ihm nur gewonnen werden durch bewußte Arbeit am Problem seiner Volksordnung, durch gestaltende Sozialpolitik auf die Idee des Volkes hin. Nur wenn wir uns unter den ganzen Ernst dieser Aufgabe gestellt zu haben und entschlossen sind, nach unsrer Kraft an ihrer Lösung zu arbeiten, haben wir das innere Recht, die hohe Gleichung auszusprechen, daß das Volk Gemeinschaft sei, oder die hohe Forderung aufzustellen, daß das Volk Gemeinschaft werde.

Was ist und wie entsteht Gemeinschaft?

Von Lic. Dr. Friedrich Delekat-Berlin.

Die erste Frage, die beantwortet werden soll, lautet: was ist Gemeinschaft? Es ist zunächst zu untersuchen, von welcher Wissenschaft man eine Antwort auf sie erhalten könnte. Nahe liegt es, sich in erster Linie an die Geschichte zu wenden. In ihr treten uns ja Beispiele eines lebendigen Gemeinschaftslebens entgegen. Man könnte etwa an die Klostergemeinschaften des Mittelalters denken oder an die Gemeinschaft der Zünfte, man könnte von den nationalen Gemeinschaften reden oder gar von der Völkergemeinschaft und der „Katholizität" der Kirche. Die Aufgabe liefe dann darauf hinaus, diese Gemeinschaftsformen zu beschreiben, ihre Schichtung in einer bestimmten Epoche zu untersuchen, um womöglich von da aus irgendein Gemeinschaftsideal zu gewinnen. Aber diese ganze Fragestellung hat etwas sehr Mißliches. Denn erstens hilft es uns nicht viel, daß wir über das Gemeinschaftsleben früherer Zeiten orientiert sind. Dadurch wird uns in der Regel nur der Abstand bewußt, in dem wir uns heute vom Gemeinschaftsleben dieser Zeiten befinden; und da es so ist, daß man rückschauend das Schlechte immer weniger leicht bemerkt als das Gute, so pflegt sich mit solchen historischen Rückblicken zumeist eine nicht ganz klare Romantik zu verbinden. Das Gemeinschaftsleben früherer Epochen erscheint in dem idealen Lichte der Vergangenheit. Gerade deshalb, weil wir selbst unter der Not der Gemeinschaftslosigkeit leiden, rühmt man oft die große Einheitlichkeit der Weltanschauung und Lebensordnung des Mittelalters, spricht mit Enthusiasmus von seinen Domen, von der Pracht seiner Fürsten und der Kühnheit seiner Denker, vergißt darüber aber die engen und ungesunden Häuser mittelalterlicher Städte, die Pestepidemien, die Kindersterblichkeit, das Bettlerwesen, das Flagellantentum, die ungesunde Erotik des Minnedienstes, das Wucherunwesen usw. Hierin liegt einer der Fehler des Buches von Ferdinand Tönnies über „Gemeinschaft und Gesellschaft". Es gibt ein ganz verkehrtes Bild, wenn man Gemeinschaft und Gesellschaft als zwei wesentlich verschiedene Epochen unserer Geschichte nebeneinander stellt, von denen die eine ganz und gar organisch, die andere völlig unorganisch und willkürlich konstruiert gewesen sein soll. Denn es hat nie eine Periode in der Geschichte gegeben, die ganz

und gar „Gemeinschaft" und nicht zugleich auch „Gesellschaft" gewesen wäre, wie es umgekehrt keine Epoche gibt, in der die allgemeinen gesellschaftlichen Verhältnisse die Bildung von echter Gemeinschaft völlig ausschließen. Sie können sie vielleicht erschweren. Aber sie ist nie ganz unmöglich. Man muß sich von solcher Romantik vollkommen freimachen. Es ist einfach nicht wahr, daß das Leben in bestimmten Zeiten besonders leicht, in anderen dagegen besonders schwer ist. Jede Epoche hat ihre guten und ihre schlechten Seiten. Schließlich möchte wahrscheinlich niemand von uns aus unserer Zeit in eine frühere zurückversetzt werden. Damit hängt es zusammen, daß die Geschichte uns auf die Frage, was Gemeinschaft ist, nie eine klare und eindeutige Antwort geben kann. Je nachdem der Historiker seine eigene Situation und ihren Druck empfindet, gestaltet sich der Aspekt, unter dem er das Gemeinschaftsleben früherer Zeiten betrachtet. Die Geschichte antwortet auf die Frage, was Gemeinschaft ist, nie anders als so, wie ein Echo antwortet. Sie tönt zurück, was wir in sie hineinrufen. Mit dem Gesicht der Epoche, in der wir selber leben, ändert sich auch der historische Aspekt. Das Feld der Vergangenheit ist also in einer dauernden Bewegung. Von einer neuen geistigen Situation aus beginnen plötzlich ganze Epochen, die bis dahin im Nebel der Vergessenheit versunken waren, wieder ins Licht zu steigen, während andere versinken.

Man könnte sich dann an die Kulturphilosophie wenden, um von ihr eine Antwort auf die Frage zu erhalten, was Gemeinschaft ist. Dann käme es darauf an, alle Kulturgebiete unter einem Blickpunkt zusammenzufassen, um aus ihnen ein Gesamtbild von dem zu bilden, was „die Welt im Innersten zusammenhält." Alle Fakultäten würden nun ihren Anspruch auf Mitarbeit anmelden. Die Theologie würde sagen: die Frage nach der Gemeinschaft ist die Frage nach der wahren Kirche. Sie sei also ihre, der Theologie, spezielle Aufgabe. Der Jurist würde sagen: die Frage nach der Gemeinschaft ist die Frage nach der Verwirklichung der Idee der wahren Gerechtigkeit und des vollkommenen Rechtes. Also sei sie seine Sache. Der Mediziner würde erklären, Gemeinschaft beruhe auf der Harmonie von Geist und Leib. Allein der gesunde Mensch sei wirklich gemeinschaftsfähig. Also gehe sie ihn an. Der Nationalökonom würde darauf hinweisen, daß es ohne eine vollkommene Regelung der wirtschaftlichen Verhältnisse nie Gemeinschaft unter den Menschen geben könne, also gehöre das Gemeinschaftsproblem in die Nationalökonomie. Schließlich würde der Politiker kommen und dem Streit der Fakultäten dadurch ein Ende zu machen suchen, daß er sagt, die Frage nach der wahren Gemeinschaft laufe hinaus auf die Frage nach dem rechten Staat. Er allein habe sie also zu entscheiden. Diesen verschiedenen Ansprüchen gegenüber gerecht zu sein, sie inner-

lich miteinander auszugleichen, das ist fast unmöglich. Darum ist die Aufgabe des Kulturphilosophen so außerordentlich schwer. Sie ist aber nicht bloß schwer, sondern geradezu unlösbar. Denn sobald ein Kulturideal mehr ist als bloß die theoretische Konstruktion eines einzelnen Philosophen, sobald es wirklich Fuß faßt in den Massen, verliert es sofort seine Universalität. Dann dient es meistens dazu, die Gemeinschaft zu zerstören, statt sie zu bauen. Denn dann ist es das Kampfmittel einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe. Bleibt es dagegen in der Sphäre des rein Theoretischen, so ist es allzusehr „von des Gedankens Bläße angekränkelt". Gerade die entscheidende Frage bleibt offen, nämlich die, wie das Ideal verwirklicht werden kann und verwirklicht werden soll. Hierauf aber kommt es uns ja gerade an, wenn wir danach fragen, was Gemeinschaft ist. Die Kulturphilosophie gibt uns darauf also keine ausreichende Antwort.

Man könnte sich weiter an die Soziologie wenden. Dann käme es darauf an, die allgemeinen Gesetze aufzusuchen, unter denen sich die Gemeinschaftsbildung vollzieht. Man müßte also zu bestimmen trachten, wie dabei rein physische, z. B. geographische oder klimatische Verhältnisse, psychophysische oder biologische Faktoren, also etwa Rasse, Sippe usw., zusammenwirken mit geistig-geschichtlichen Motiven, wie groß oder auch wie klein dabei der Anteil einzelner Persönlichkeiten ist usw. Es zeigen sich aber sofort folgende Schwierigkeiten. Erstens ist es schon sehr schwer, die Soziologie genau von der Kulturphilosophie abzugrenzen. Irgendeine kulturphilosophische Idealbildung pflegt stets schon für den Ansatz, erst recht natürlich für das Ergebnis einer Soziologie von ausschlaggebender Bedeutung zu sein. Zweitens greifen psychologische Voraussetzungen in der Regel in das Gebiet der Soziologie schon insofern ein, als es ja wesentlich darauf ankommt, wie man die physischen, psychophysischen und geistigen Faktoren der Gemeinschaftsbildung gegeneinander abstuft. Damit hängt es zusammen, daß die Methodologie dieser neuen Wissenschaft so schwer festzulegen ist. Sie scheint, wie einmal scherzhaft gesagt worden ist, in der heutigen Wissenschaft vielfach eine mystische Funktion auszuüben insofern, als sie überall in die Lücken einzutreten sucht, die die empirischen Wissenschaften offen lassen, aber ohne deren feste Methoden zu haben. Es ist jedenfalls umstritten, ob sie zu den Natur- oder zu den Geisteswissenschaften gehört. Aber selbst dann, wenn man annehmen wollte, dieser Übelstand würde sich mit der Zeit beheben lassen, die Soziologie würde es dahin bringen, unter weitester Berücksichtigung dessen, was unsere spezialisierte Wissenschaft an Hilfsmitteln bietet, die Grundlagen und Gesetze der menschlichen Gemeinschaftsbildung *vollständig* zu beschreiben, so würden wir nun zwar wissen, welche physischen,

psychophysischen, psychischen und geistigen Faktoren dabei mitzuwirken pflegen, wie sie ineinandergreifen und gegeneinander wirken. Aber wir würden nicht wissen, wie sie ineinanderwirken sollen, damit heute Gemeinschaft entsteht. Das ist es aber, was wir wissen wollen, wenn wir danach fragen, was Gemeinschaft ist. Also auch die Soziologie beantwortet uns unsere Frage nicht.

Weiter könnte man darauf hinweisen, daß natürlich sowohl die Kulturphilosophie wie die Soziologie eine umfassende Psychologie voraussetze. Die Frage nach dem Wesen der Gemeinschaft sei also in erster Linie eine psychologische Frage. In der Tat kann eine großangelegte Psychologie wie etwa die Max Schelers in gewissem Sinne sehr wohl eine Antwort geben. Wir kommen dann zurück auf die alte platonische Lehre von den „Seelenteilen", nur daß wir heute nicht von Seelenteilen, sondern von Schichten und Strukturen der Seele reden. Die Aufgabe bestände nun darin, die rechte Stufenordnung dieser Teile der Seele, ihre normale Struktur oder, wie Scheler im Anschluß an Augustin und Pascal sagt, den rechten ordre du coeur aufzufinden, aus dem heraus Gemeinschaft entsteht. Der pädagogische Gedanke, der sich mit dieser Idee vom ordre de Dieu und vom ordre du coeur verbindet, ist immer orientiert an der Hoffnung, daß der Mensch in seiner psychologischen Selbsterkenntnis auf die objektive Seinsordnung der gesamten Wirklichkeit stößt, bzw. daß er diese Ordnung ebendadurch an sich selbst verwirklicht und so mit anderen zur Gemeinschaft kommt. In diesen uralten Gedanken liegt eine große Wahrheit. Sie macht es uns unmöglich, das Wesen der Gemeinschaft etwa nur in der Sphäre des Seelischen oder des rein Geistigen zu suchen. Wo Gemeinschaft sein soll, kommt es auf den ordre du coeur des ganzen Menschen und auf die rechte Ordnung aller Schichten des Kosmos an. Auch das Physische und erst recht das Psychophysische ist für die Gemeinschaftsbildung von allergrößter Bedeutung. Das zu sagen, ist heute besonders wichtig. Um ein Beispiel zu nennen: die Interessengemeinschaft, die die Aktionäre eines industriellen Unternehmens miteinander haben, verdient zwar den hohen Namen einer Gemeinschaft eigentlich nicht, aber die Verschiedenheit der finanziellen Interessen kann sehr wohl vorhandene Gemeinschaft zerstören. Ebendasselbe gilt von der Bluts-, Rassen- und Familiengemeinschaft, sofern man sie lediglich ihrer biologischen Seite nach betrachtet. Jede Idealisierung der Armut, die auf den Gedanken hinausläuft, daß die äußere soziale Lage eines Menschen für die Frage, ob und mit wem er Gemeinschaft haben könnte, völlig gleichgültig sei, ist verkehrt, weil in ihr bereits eine spiritualistische Verengung des Gemeinschaftsbegriffs vorliegt. In Wirklichkeit ist die Gemeinschaft, die sich auf der Basis des noëtikón im Menschen bildet, immer abhängig davon, daß die

niederen Seelenteile nicht in einem allzuschroffen Gegensatz zueinander stehen. Umgekehrt ist es natürlich ebenso falsch, zu behaupten, daß überall da sofort Gemeinschaft entstehen müsse, wo ein Ausgleich der materiellen Interessen herbeigeführt ist. Diese alte ordre-du-coeur-Lehre ist also in der Tat für das Gemeinschaftsproblem außerordentlich instruktiv. Man kann, von ihr ausgehend, höchst interessante Untersuchungen darüber anstellen, in welchem Maße die einzelnen Schichten der menschlichen Psyche gemeinschaftsfähig sind. Man kann die empirischen Gemeinschaftsformen darauf hin prüfen, welcher Schicht sie im wesentlichen angehören und wie bei jeder einzelnen die Zuordnung der verschiedenen Schichten ist. Das Resultat wird sein, daß wir, wie Scheler sagt, in einem totalen „désordre du coeur" leben. Diese Einsicht ist sicher sehr wesentlich und wenn sie, wie das bei Scheler der Fall ist, dazu führt, daß sie uns von fehlerhaften psychologischen Theorien befreit, so ist sie ohne Frage auch von einem sehr hohen wissenschaftlichen Wert. An und für sich genommen aber hätten wir die Psychologie nicht dazu gebraucht, um zu der Einsicht geführt zu werden, daß wir in einem totalen „désordre du coeur" leben. Denn das sagt uns unser Leben sehr viel deutlicher und eindrücklicher. Aber nicht bloß das. Sondern wir fragen nun auch, ob es wohl jemals in der Welt einen völligen „ordre du coeur" gegeben hat, ja es taucht sogar der Zweifel daran auf, ob es ihn jemals geben kann. Und schließlich möchten wir nun auch wissen, wie wir denn vom „désordre du coeur" zum „ordre du coeur", d. h. also zu Gemeinschaft kommen können.

Sobald diese Frage gestellt wird, treten sofort die allerschwersten Bedenken gegen die ganze Art auf, wie hier das Gemeinschaftsproblem angefaßt wird. Es sei zugegeben, daß die psychologische Beschreibung dessen, was Gemeinschaft ist, immer plausibler wird, je mehr die Psychologie in die Sphären des Seelischen oder des rein Geistigen hineinkommt. Wenn jemand etwa die Formel aufstellen wollte, Gemeinschaft beruhe auf Sympathiegefühlen oder auf jenem desmòs tū kósmu, den der nūs um Welt und Menschen schlingt, oder sie sei eine prästabilierte Harmonie der Geister, oder sie gründe sich auf einer verborgenen Wesensidentität zwischen dem individuellen und dem objektiven Geist, oder sie entstamme einem intuitiv erfaßbaren Seelengrunde, jener Schicht der menschlichen Psyche, in der das Absolute selber wohnen soll, sie sei eine Frucht des Eros zur Wahrheit und Schönheit, des élan vital oder einer mystischen Liebe zum Kosmos, des amor Dei intellectualis oder wer weiß, was sonst, — — so ist daran insofern ja immer etwas Richtiges, als da, wo wirkliche Gemeinschaft vorhanden ist, meistens auch Sympathie, Harmonie der Seelen, Lebensfreude und Lebensbejahung zu entstehen pflegen. Nichtsdestoweniger ist

es falsch zu behaupten, daß Gemeinschaft auf Symapthiegefühlen oder auf Gemeinsamkeit der geistigen Interessen *beruhe*. Denn erstens kann wirkliche Gemeinschaft unter dem Druck einer bestimmten Situation auch da eintreten, wo gar keine Sympathien und auch gar keine nennenswerten geistigen Beziehungen da sind. Zweitens *braucht* sie keineswegs da einzutreten, wo diese vorhanden sind. Es wäre jedenfalls trostlos, wenn man nur mit solchen Menschen Gemeinschaft haben könnte, mit denen man sympathetisch empfindet oder das gleiche Bildungsniveau hat. Das Problem wird konkret in der Ehe. Geht man von der Voraussetzung aus, daß alle Gemeinschaft wesentlich auf Sympathie beruhe oder, wie das heute heißt, durch sie „*fundiert*" werde, so ist die Institution der Ehe schlechterdings nicht zu verteidigen. Sie ist ja gerade von der Problematik der Sympathiegefühle aus auch mehrfach scharf kritisiert worden. Diese Problematik besteht darin, daß alle Sympathiegefühle, zumal soweit sie im Sexuellen verwurzelt sind, erstens starken Schwankungen unterliegen, und daß sie zweitens, wie unsere Mediziner sagen, ambivalent sind, d. h., daß es keine Zuneigung gibt, die nicht eine mehr oder weniger latente Abneigung in sich einschließt. Jede Ehe also, die rein auf Sympathie beruht, *muß* schwere Störungen durchmachen, ja sie muß eigentlich zerbrechen aus naturgesetzlichen Ursachen, wenn in ihr nicht eine Gemeinschaft und eine Liebe ganz anderer Art entsteht als die, die auf dem Boden der Sympathiegefühle möglich ist. Die Theorie Schelers, daß alle Liebe, auch die sogenannte Personliebe, auf Sympathie *beruhe* oder ihre höchste Sublimierung darstelle, ist falsch. Ähnliches ließe sich an einer Reihe von anderen Beispielen zeigen. Die Antwort, die eine hochentwickelte Psychologie auf die Frage nach dem Wesen der Gemeinschaft gibt, ist also ganz besonders auf ihre Richtigkeit zu prüfen. Gerade weil die Psychologie dem Problem wesentlich näher kommt als alle anderen Wissenschaften, besteht hier die Gefahr einer Verfälschung der Tatsachen.

Welche Wissenschaft bleibt nun noch übrig? Offenbar nur die Ethik. In der Tat kann man sich ja nicht verhehlen, daß das Gemeinschaftsproblem wesentlich in die Ethik hineingehört. Es ist nun aber zu fragen, was unter Ethik verstanden werden soll. Faßt man sie so, wie sie Scheler oder auch Schleiermacher gefaßt haben und wie sie heute wohl in der Regel gefaßt wird, dann fällt sie mit der Kulturphilosophie, der Soziologie und der Psychologie zusammen. Man könnte auch sagen, sie sei jedesmal das, was die kulturphilosophischen, soziologischen und psychologischen Gedankengänge irritiert. Denn sie ist schuld daran, daß man sich in ihnen nicht damit begnügt, die Frage, was Gemeinschaft ist, in einem rein theoretischen Sinne zu stellen, sondern daß

dabei immer der Gedanke an die Gemeinschaft, die sein soll, eine Rolle spielt. Wir müssen aber diese beiden Probleme streng auseinanderhalten. Die Frage: was ist Gemeinschaft? kann einen doppelten Sinn haben. Sie kann sich erstens auf die historischen, allgemeinkulturellen, soziologischen und psychologischen Formen richten, in denen das Gemeinschaftsleben sich ausprägt. Dann beschreibt man einfach, was faktisch ist oder gewesen ist. Diese Aufgabe vermag der Theoretiker zu leisten, und solange er sich dessen bewußt bleibt, daß er nur dies will, ist nichts gegen seine Arbeit zu sagen. In der Regel wird er damit nicht zufrieden sein. Er wird sich auch die Aufgabe stellen, ein Bild von dem zu entwerfen, wie die richtige Gemeinschaft eigentlich aussehen sollte. Auch dagegen ist nichts einzuwenden, solange man sich dessen bewußt bleibt, was Ideale in Wirklichkeit sind. Davon ist weiter unter zu reden. Die Frage ist jetzt, ob man auf diese Weise das Gemeinschaftsproblem jemals lösen kann.

Unsere Meinung ist, daß das ganz unmöglich ist. Denn wenn wir fragen: was ist Gemeinschaft?, so liegt uns ja nichts an den historischen Formen des Gemeinschaftslebens, wir sind auch nicht eigentlich interessiert an seinen soziologischen Grundlagen und Entwicklungsgesetzen, uns bewegen nicht die Kulturideale (oder wenn sie es tun, dann doch nur insofern, als wir wissen möchten, wie sie verwirklicht werden können), auch befriedigt uns nicht die Beschreibung der seelischen Vorgänge, in denen sich Gemeinschaft äußert. Dies alles macht uns nur hungrig, aber nicht satt. Was wir wissen wollen, ist, wie kommt wirkliche Gemeinschaft praktisch unter den Menschen zustande? Solange diese Frage nicht beantwortet ist, ist auch die Frage nicht beantwortet, was Gemeinschaft ist. Anders ausgedrückt, wenn das Gemeinschaftsproblem bis in seine letzten Tiefen verfolgt wird, dann ist es immer praktisch gemeint, als eine Frage, die den Menschen als handelnden angeht. In dieser praktischen Zuspitzung liegt ihr eigentlicher, und zwar ihr ethischer Sinn.

Hier stoßen wir nun auf eine prinzipielle Schwierigkeit. Denn das, was der theoretischen Arbeit am Gemeinschaftsproblem faßbar ist, sind doch offenbar nur jene historischen, soziologischen und psychologischen Formen des Gemeinschaftslebens, es sind, aristotelisch gesprochen, immer nur seine empirisch-faktischen oder idealen héxeis, niemals aber das eigentlich substantielle Moment, durch das in den historischen, soziologischen und psychologischen Gegebenheiten des Lebens Gemeinschaft zustande kommt. Theoretisch können wir immer nur reden von einer Gemeinschaft worin, inwiefern oder in bezug worauf, aber nie von der Gemeinschaft schlechthin. Dieses Eigentliche, was die Gemeinschaft sozusagen erst zur Gemeinschaft macht, verträgt offenbar keine theoretische

Objektivierung. Darum soll man in Augenblicken, in denen der Geist lebendiger Gemeinschaft zwischen Menschen vorhanden ist, diesen Geist nicht zitieren. Er verschwindet dann sofort.

Hierin unterscheidet sich der Begriff der Gemeinschaft in keiner Weise von allen übrigen ethischen Begriffen. Wir können auch nicht sagen, worin das allgemeine Wesen des Guten besteht, sondern nur, daß man *in dieser Situation* so und nicht anders handeln sollte. Wir können keine theoretische Beschreibung davon geben, was eigentlich das Gewissen ist, sondern nur sagen, was unser Gewissen *in einem bestimmten Moment* als verantwortliche Entscheidung von uns verlangt. Wir können auch nicht im allgemeinen sagen, worin das Wesen der Verantwortung besteht oder das Wesen einer sittlichen Entscheidung. Denn die letzte und endgültige Aussage darüber, worin ein Mensch Verantwortung empfunden, und was ihn zur Entscheidung gedrängt hat, gibt immer erst der Akt selber, in dem er handelt. Ebenso kann man auch keinen allgemeinen Begriff von „dem Erzieherischen" bilden, als ob das ein Neutrum wäre, sondern wir können sinngemäß über das Moment des Erziehens immer nur reden in bezug auf eine bestimmte Situation, in der erzogen werden soll. Hat man die Situation vor sich, dann kann man sagen, was in diesem Falle erzieherisch richtig ist, was nicht, niemals aber im allgemeinen. Man kann diese Gedanken noch weiter ausführen. Wir können auch keinen allgemeinen Begriff von *der* Wirklichkeit bilden, da es Wirklichkeit im strengen Sinne des Wortes für uns nur gibt, sofern wir als Handelnde mitten in ihr stehen, während diejenige Wirklichkeit, die wir von außen her als betrachtende Zuschauer erfassen können, nie mehr die volle Wirklichkeit ist, in der wir als handelnde Menschen leben.

Alle ethischen Begriffe haben die Eigentümlichkeit, daß sie auf den Akt bezogen sind, in dem der Mensch verantwortlich handelt. Dieser Akt selber aber ist intellektuell nicht weiter auflösbar, da man eine Handlung, die noch nicht geschehen ist, nie ersetzen kann durch den Begriff von einer Handlung, die erst noch geschehen soll, und da eine Tat, wenn sie getan ist, stets anders aussieht, als die Vorstellung von einer Tat, die erst noch getan werden soll. Daraus folgt für unser Problem: eine Gemeinschaft, die einmal dagewesen ist, wird *so* niemals wieder da sein können und ein Gemeinschaftsideal, das man sich ausdenkt, wird im Augenblick seiner Realisierung stets ein anderes Gesicht haben als vorher. Hier liegt eine unbedingte Grenze alles theoretischen Nachdenkens, und insofern kann man sagen, die Frage: was ist Gemeinschaft? sei unlösbar, wenn man sie in dem Sinne stellt, in dem wir sie gestellt haben, nämlich als die Frage nach dem Existentiellen in ihr.

Es ist nun aber genau festzustellen, welchen Sinn diese Behauptung von der theoretischen Unlösbarkeit des Gemeinschaftsproblems hat. Man könnte meinen, daß sich in ihr ein radikaler philosophischer Skeptizismus ausspräche. In Wirklichkeit bedeutet sie das genaue Gegenteil davon. Dies zeigt folgende Überlegung.[1])

Wird das Gemeinschaftsproblem so gestellt, wie wir es getan haben, dann ist es gar kein rein theoretisches Problem mehr, sondern ein pädagogisch-praktisches. Anders ausgedrückt: die Frage: was i st Gemeinschaft? läßt sich nur in theoretischer Abstraktion trennen von der: wie entsteht Gemeinschaft? Sachlich gehören beide immer zusammen. Je tiefer man sich in das Problem: was ist Gemeinschaft? versenkt, um so mehr wendet es seine Spitze gegen uns selber. Was Gemeinschaft i st, kann man erst sagen, wenn sie wirklich und realiter im Akt entsteht. Vielleicht aber fragt man dann überhaupt nicht mehr nach ihrem Wesen; denn dann hat man sie ja selber. In der Tat pflegen Epochen mit einem starken Gemeinschaftsleben die Frage nach dem Wesen der Gemeinschaft gar nicht zu stellen. Was Gemeinschaft i st, das will nur der wissen, der sie n i c h t hat. Darin tritt der praktisch-ethische Sinn des Gemeinschaftsproblems am deutlichsten hervor. Es wird gestellt in der geheimen Hoffnung, ob nicht die theoretische Erörterung selber zur praktischen Herbeiführung der Gemeinschaft helfen könne. Deshalb kommt es darauf an, festzustellen, welchen Wert die theoretische Arbeit am Gemeinschaftsproblem — sie erstreckt sich, wie wir sahen, durch alle Wissenschaften — für das praktische Entstehen von Gemeinschaft hat. Wäre unser Geist imstande, Gemeinschaft zu stiften, dann könnte er auch sagen, was sie ist, und umgekehrt. Aber dies ist eben die Frage, auf die es ankommt.

Über sie herrscht in der heutigen Philosophie keine ausreichende Klarheit. Man behauptet zwar im allgemeinen, daß die Theorie auch eine Beziehung zum praktischen Leben habe. Aber man sagt nicht genau, welche. Richtet man an einen bestimmten Theoretiker die Frage, wie seiner Meinung nach dies oder jenes Gemeinschaftsideal verwirklicht werden solle, so begegnet man in der Regel einem Achselzucken oder erhält zur Antwort, das müsse der Entwicklung überlassen werden. Was es aber mit dieser geheimnisvollen „Entwicklung" eigentlich auf sich hat, erfährt man nicht. Auf alle Fälle steht fest, daß wir den naiven Entwicklungsoptimismus des 18. und erst recht den des 19. Jahrhunderts auf gar keine Weise mehr mitmachen können. Das unterscheidet uns

[1]) Ich gehe an dieser Stelle auf Einwände ein, die nach meinem Vortrage in der Diskussion geltend gemacht wurden. Vergl. dazu mein Buch: Von Sinn und Grenzen bewußter Erziehung. Leipzig 1927. S. 61.

grundsätzlich von Leibniz, Herder, Schleiermacher und auch Hegel, der freilich schon etwas anders gestimmt war als die vor ihm Genannten. Wir können nicht mehr daran glauben, daß die Entfaltung der wissenschaftlichen Arbeit selber die Gemeinschaft der Menschen herbeiführen werde, wovon jene Männer fast durchweg überzeugt waren. Diesen Glauben haben die Tatsachen widerlegt.

Hierin liegt der eigentliche Grund der tiefen Skepsis, die seit mehr als einem halben Jahrhundert wie ein Wurm an der Wurzel des Ethos der modernen Wissenschaft nagt. Ein pessimistisches System nach dem anderen ist aus ihr entstanden. Sie ist auch die Ursache der sogenannten Kulturkrise. Man wird ihr nicht dadurch begegnen können, daß man der Frage nach dem Wert der Wissenschaft für das praktische Leben ausweicht. Denn auch darin spricht sich nichts anderes aus als die Besorgnis, es könnte sich etwa zeigen, daß sie überhaupt keinen Wert habe. Dieses Ausweichen ist selbst die schlimmste Skepsis, die es gibt. Begegnen kann man ihr nur dadurch, daß man in aller Ruhe und in vollem Ernst die Frage stellt, was Philosophie und Wissenschaft zur Lösung praktisch-pädagogischer Probleme zu leisten vermögen und was nicht, was also in unserem Falle die Vernunft zur Lösung des Gemeinschaftsproblems beitragen kann, und ob die pädagogischen Mittel, die sie uns an die Hand gibt, ausreichen, um Gemeinschaft zu erzeugen.

Hier gilt es nun zunächst eine falsche Meinung zu widerlegen, die gar nicht weiß, welchen faktischen Einfluß Philosophie und Wissenschaft tatsächlich auf das Gemeinschaftsleben haben und darum ganz kurzsichtig und verkehrt orientiert ist. Sie läßt sich formelhaft in der These zusammenfassen: Gemeinschaft könne man nicht machen, sie müsse wachsen. Diese Formel ist im allerhöchsten Maße unbefriedigend. Sie traut der Vernunft des Menschen viel zu wenig zu. Denn es ist doch so ohne weiteres gar nicht klar, daß man Gemeinschaft nicht „machen" kann. Die pädagogische Praxis scheint jedenfalls durchaus nicht davon überzeugt zu sein. Es wird in ihr zwar immer wieder betont, daß die wahre Gemeinschaft keinerlei Zwang zulasse. Aber man muß dann doch genau hinsehen, was unter Zwang verstanden wird. Gerade diejenigen nämlich, die wirklich Gemeinschaft „machen" wollen, sind meist so klug, daß sie den äußeren Zwang ablehnen. Daß der Gummiknüppel des Polizisten und der Stock des Schulmeisters nicht gerade die besten Mittel sind, um Gemeinschaft zu stiften, ist nicht sehr schwer einzusehen. Es gibt aber doch sehr viel feinere und wirksamere Arten einer zwangsmäßigen Determination des Menschen mit dem Ziel der Gemeinschaftsbildung, also z. B. eine systematische Meinungsbeeinflussung, eine geschickte Ausnützung der menschlichen Triebe für pädagogische oder politische Zwecke, eine zielbewußte Formung des Gefühlslebens, eine langsame Gewöhnung und Dressur

der Sympathien und Antipathien eines Menschen usw. Zum mindesten ist es sehr kurzsichtig, so ohne weiteres zu sagen, Gemeinschaft könne man nicht „machen". Denn man sollte sich auch darüber klar sein, daß wir das in sehr vielen Fällen geradezu tun müssen, wenigstens im Negativen. Wir müssen durch Zwangsmaßregeln dafür sorgen, daß die ethischen Grundlagen unseres Lebens nicht vollständig untergraben werden. Die Not zwingt uns, Gesetze zu geben, sie zwingt uns zu strafen, sie zwingt uns, zu Sitte zu erziehen, selbst wenn wir davon überzeugt sein sollten, daß unsere Gesetze nie ganz gerecht sein können, daß wir strafen, wo wir selber mitschuldig sind, und daß die Sitte, zu der wir erziehen, nur für bestimmte eng begrenzte Lebenskreise paßt, für andere innerlich hohl, leer, vielleicht sogar verlogen ist. Wir können unter gar keinen Umständen einfach das Chaos bejahen, sondern müssen nach dem Grundsatz handeln, daß irgendeine Form stets besser ist als gar keine. Die These, Gemeinschaft könne man nicht machen, übersieht also, daß in einem gewissen Sinne immer Gemeinschaft „gemacht" wird. Die Sache liegt gar nicht so, daß es uns freisteht, ob wir etwas zur Bildung oder zur Zerstörung der Gemeinschaft beitragen wollen oder nicht; es steht uns auch nicht frei, ob wir erziehen wollen oder nicht. Denn faktisch tun wir das immer, entweder im Guten oder im Bösen. Es ist also eine gedankenlose Sentimentalität, wenn jemand meint, die Gemeinschaft solle und müsse ganz frei aus sich selbst heraus entstehen, man könne und dürfe um Gotteswillen nichts dazu tun. Auch diese schweigende Zurückhaltung ist selber schon ein Tun. Denn eine Abstinenz vom Leben gibt es nicht, weil es keine Abstinenz vom Handeln gibt. Wir müssen handeln, ob wir wollen oder nicht, und sofern wir das tun, wirken wir ständig so oder so an der Bildung der Gemeinschaft mit.

Es ist hier eine Bemerkung einzuschalten, die eine wunde Stelle in unserem heutigen geistigen Leben berührt. Die Tatsache nämlich, daß wir immer mit dem Kopf vor die Mauer rennen, wenn wir theoretisch das Gemeinschaftsproblem als absolutes Problem zu lösen suchen, scheint zur Folge gehabt zu haben, daß viele Menschen auch an der Möglichkeit praktischer Gemeinschaftsarbeit verzweifelt sind. Und deshalb, weil sie praktisch an der Möglichkeit der Gemeinschaft verzweifelt sind, verzweifeln sie am Leben und an der Wirklichkeit selber. Beides hängt immer zusammen, weil man nicht leben kann, wenn man keine Gemeinschaft mehr hat. Das führt dann zu dem Schluß, dieses seltsame Leben treibe eigentlich mit uns ein frivoles Spiel. Der Mensch werde ins Dasein hineingeworfen, ohne gefragt zu werden, ob er das auch wolle; er lebe darin von ständiger Sorge und Angst gequält und es komme nur darauf an, daß er seinen Tod als den Sinn seines Daseins

begreife, daß er ihn mit Entschlossenheit bejahe und so in dieser Welt lebe als einer, der — wenigstens theoretisch — seine Selbstvernichtung bereits vollzogen hat. So denken und empfinden heute unendlich viele. Hier liegt dann freilich die Schwierigkeit. Denn man muß nun fragen, warum sie diese Selbstvernichtung nicht auch praktisch vollziehen, und wenn sie es tun, ob damit die Sehnsucht nach Gemeinschaft und Liebe ihre Erfüllung findet. Das sind die schweren Folgen jener tiefgreifenden theoretischen Skepsis, von der oben die Rede war.

Hierzu ist zu sagen, daß niemand deshalb, weil wir theoretisch nicht begreifen können, was Gemeinschaft ist, und weil wir theoretisch auch nicht sagen können, was Wirklichkeit ist, an der Gemeinschaft und am Leben praktisch zu verzweifeln braucht. Wir haben durch die Erfahrungen, die hinter uns liegen, das Leben und die Wirklichkeit anders sehen gelernt als frühere Geschlechter. Wir haben seine Grausamkeit und seine Sinnlosigkeit zu fühlen bekommen und empfinden es deshalb fast als eine Ruchlosigkeit, um nicht zu sagen als eine Unverschämtheit des menschlichen Geistes, wenn er den Anspruch erhebt, er könne diese Wirklichkeit begreifen, er vermöge das Leben in seiner Majestät und Gewalt mit all seiner Rücksichtslosigkeit und Grausamkeit in theoretischen Formeln aufzulösen. Aber man kann aus dieser Einsicht und aus dieser Erfahrung einen ganz anderen Schluß ziehen als den, daß man am Leben verzweifelt. Dies würde man nur dann müssen, wenn es richtig wäre, daß da, wo unsere Vernunft versagt, auch keine Gemeinschaft entstehen kann, und daß wir da, wo wir die Zusammenhänge des Lebens nicht mehr verstehen, auch nicht mehr handeln könnten. Es geht letzten Endes um die Frage, ob wir meinen, daß unser Geist der eigentliche Träger des Sittlich-Guten sei, daß er also auch Gemeinschaft zu stiften habe, oder ob man zu der Erkenntnis kommt, daß er zwar vieles andere vermag, aber gerade dies nicht. Vielleicht ist es *diese* Erkenntnis, die jetzt von uns gefordert wird und die die Gemeinschaft stiftet.

Wie das zu verstehen ist, wird sich zeigen, wenn wir die Frage: wie entsteht Gemeinschaft? nunmehr näher so formulieren: Können wir mit unserer Macht und mit den erzieherischen Mitteln, die unser Geist uns zur Verfügung stellt, Gemeinschaft erzeugen? Hierüber läßt sich auch in einer rein theoretischen Untersuchung sehr viel sagen. Es handelt sich jetzt ja nicht mehr darum, daß allgemeine Beschreibungen davon gegeben werden sollen, wie etwa eine ideale Gemeinschaft aussähe oder gar, daß dem Einzelnen Anweisungen erteilt werden, was er zu tun habe, um mit anderen Menschen zur Gemeinschaft zu kommen. Dies vermag die Theorie nicht. *Sondern darum handelt es sich, ob es nicht vielleicht verkehrte theoretische Anschauungen vom Zustandekommen der Gemeinschaft sind,*

die uns daran hindern, daß wir wirkliche Gemeinschaft haben. Die Arbeit, die wir als philosophische Theoretiker für die Gemeinschaft zu leisten haben, ist also eine kritische. Sie richtet sich gegen die Voraussetzung, die wir, bewußt oder unbewußt, in der Regel machen, wenn wir vom Problem der Gemeinschaft reden, daß es nämlich unsere, der Menschen und des menschlichen Geistes Aufgabe sei, Gemeinschaft zu stiften. Die theoretische Skepsis, an der wir leiden, hat ihre Ursache darin, daß wir der Vernunft zuviel zugetraut haben. Sei kann deshalb nur dadurch überwunden werden, daß die Vernunft sich selbst auf die Grenzen ihrer Kraft besinnt. Sie selbst muß sich die Frage stellen, was sie kann und was sie nicht kann.

Man kann darüber nicht reden, ohne den Begriff der Autonomie des Menschen ins Auge zu fassen, von dem unser geistiges Leben seit dem 18. Jahrhundert getragen ist. Mit ihm hängt ja der oben erwähnte Satz zusammen, daß man Gemeinschaft nicht „machen" kann. Seine Verbindung mit dem Autonomiebegriff besteht darin, daß in beiden Thesen jeglicher Zwang in der Erziehung abgelehnt wird. Wir sahen aber bereits, daß die Behauptung, man könne Gemeinschaft nicht „machen", sehr kurzsichtig ist, da in einem gewissen Sinne immer Gemeinschaft „gemacht" wird. Es ist nicht klar genug, was das eigentlich ist, das unter gar keinen Umständen „gemacht" werden kann. Der Satz ist zu negativ. Er weist wohl darauf hin, daß jeder Zwang zur Gemeinschaft ein Unding ist. Aber er sagt nicht, warum man einen Menschen nicht zur Gemeinschaft zwingen kann. Ebenso ist auch der Autonomiebegriff zu negativ. Er betont zwar die unbedingte Freiheit des Menschen, aber er sagt nicht, wie diese Freiheit wirklich zustande kommt. Es ist darum zunächst von den verderblichen Wirkungen zu reden, die der Begriff von der freien autonomen Persönlichkeit auf das heutige Gemeinschaftsleben ausgeübt hat.

Die Tatsache nämlich, daß der Begriff der Autonomie des Menschen wohl nach seiner negativen Seite hin klar ist, sofern er jeden Zwang in der Erziehung ablehnt, daß andererseits aber nicht klar ist, worin die eigentliche Freiheit des Menschen besteht, hat zur Folge gehabt, daß man sich das Wesen der Gemeinschaft völlig falsch vorgestellt hat. Dies zeigen die praktischen Auswirkungen des Autonomiebegriffs. Denn überall da, wo man sich die wahre Menschengemeinschaft als eine Vereinigung freier autonomer Persönlichkeiten vorstellt, kann es gar nicht anders sein, als daß nun im Lichte dieser Idee jede empirische Institution und Sitte, das empirische Recht und die empirischen Lebensformen

sofort entwertet werden. Sie entsprechen dem Ideal der wahren Menschengemeinschaft nie, sondern müssen notwendigerweise als höchst notdürftige Kompromißlösungen des Gemeinschaftsproblems erscheinen. Infolgedessen haben sich unter dem Einfluß dieser Idee von der freien autonomen Persönlichkeit nach und nach alle Bindungen aufgelöst, die das 18. Jahrhundert nur sehr zögernd angetastet hat, also z. B. der Zusammenhang und sittliche Halt, den Berufsgenossenschaft, Nation, Kultgemeinschaft, Sippe, Familie und Ehe darstellen. Man könnte einwenden, daß man doch unmöglich dafür einen einzigen falschen philosophischen Begriff verantwortlich machen könne. Natürlich nicht. Aber die Entwicklung, die wir vom 18. bis zum 19. Jahrhundert durchgemacht haben, hätte nicht eintreten können, wenn dieser philosophische Begriff nicht der Ausdruck einer ganz allgemeinen Glaubenshaltung gewesen wäre. Wir begreifen heute kaum noch, daß es einmal eine Epoche gegeben hat, die allen Ernstes meinte, durch die im Lichte irgendeiner ethischen Idealbildung vollzogene Kritik an den bestehenden Lebensformen eine aufbauende ethische Arbeit zu leisten. Am deutlichsten wird uns das heute an Familie und Ehe. Auch sie sind natürlich keine vollkommenen Lösungen des Problems der idealen Menschengemeinschaft, wie Pestalozzi z. B. noch gemeint zu haben scheint. Es klingt wie ein Scherz, ist aber durchaus ernst gemeint, wenn ich sage, zwischen zwei freien autonomen Persönlichkeiten kann es keine Ehe geben, selbst dann nicht, ja gerade dann nicht, wenn beide Ehegatten durch hohe Bildung vergeistigte Menschen sind und nichts anderes sie bindet als eben ihre Geistigkeit. Es gibt heute Ehen, die auf einer solchen Basis aufgebaut sind und bei denen eine hohe ästhetische Kultur Außenstehenden die Existenz einer Idealehe vorspiegelt. Aber gerade in ihnen pflegen Schwierigkeiten zu entstehen, die zwar ganz anderer Art sind als in anderen Ehen, aber keineswegs leichter. Denn die Sublimierung durch den geistigen Eros hindert die Menschen oft daran, sich ihre Not gegenseitig offen zu gestehen. Man ist fast zu vornehm und zu vergeistigt, um noch ein Mensch sein zu mögen. Umgekehrt kann natürlich — und das wird naturgemäß viel häufiger der Fall sein — eine völlige sexuelle Ungebundenheit die Menschen ebenfalls zur Ehe unfähig machen. Oft schlägt eins in das andere um. An diesem Punkte sind die Erfahrungen unserer heutigen Ärzte zu befragen. Geht man von diesen Erfahrungen aus, so könnte man aus biologischen, psychologischen und allgemeinen Gründen die allerschärfste Kritik an der Institution der Ehe üben und sagen, daß der heutige Mensch ihren Zwang nicht mehr erträgt, weil die Ehe seine Freiheit beengt. Aber die Sache steht nun so, daß diejenige Generation, die sich für freie Liebe begeistert und für die Aufhebung des Familien- und Ehezwanges plädiert hat, dies in Wirklichkeit

zu realisieren noch keine genügende Gelegenheit fand, weil die allgemeinen „Vorurteile" in diesem Punkte damals noch zu stark waren. Ein Geschlecht, das unter der Herrschaft einer allgemeinen sexuellen Autonomie aufwuchs, die aller tieferen Bindungen bar ist, leidet unter nichts mehr als gerade unter dieser seiner Freiheit. Ähnliches ließe sich an zahllosen Beispielen zeigen. Man würde das ganze Fegefeuer der leiblichen und noch mehr der seelischen Nöte des heutigen Menschen heraufbeschwören, wenn man hier vollständig sein wollte. Man müßte von der Vogelfreiheit des Arbeitslosen reden, zu der die heutige Gesellschaft eine Unzahl ihrer Glieder verdammt, und von der zwar in ganz anderer Weise und doch nicht minder trostlosen Einsamkeit, in die der Gebildete durch die Wirklichkeitsfremdheit und innere Leere seiner Arbeit hineinkommt. Ganz allgemein kann man sagen: unter lauter autonomen Persönlichkeiten ist überhaupt keine wirkliche Gemeinschaft möglich. Unsere Erde müßte dann viel größer sein, als sie ist, und auch dann wäre sie immer noch viel zu klein.

Es ist deshalb gar nicht verwunderlich, daß im Laufe des letzten Jahrhunderts jener Glaube an die freie Machtvollkommenheit der autonomen Menschen sich mehr und mehr in das Gefühl verwandelt hat, der Mensch sei im Gegenteil nur ein Spielball materieller Kräfte. Die Autonomiethese ist in die Determinismusthese umgeschlagen. Man muß sich jedoch darüber klar sein, daß beide sich zueinander verhalten wie feindliche Brüder, denen man die Blutsverwandtschaft deutlich ansieht. Denn daran wird auch im Determinismus nichts geändert, daß die Vernunft als Trägerin des Sittlich-Guten angesehen wird, daß sie also auch sagen könne, wie Gemeinschaft entsteht. Nur nimmt das Denken hier eine andere Wendung. Die Vertreter des idealistischen Autonomiegedankens glauben an die Möglichkeit einer direkten Determination des menschlichen Handelns durch den Geist. Das ist der genaue positive Begriff von Autonomie. Die Deterministen schütteln dieser Behauptung gegenüber zweifelnd den Kopf und suchen die Bedingungen des Handelns in den äußeren und inneren Faktoren, die auf den Menschen einwirken. Sie suchen also die Frage nach der rechten Gemeinschaft nicht dadurch zu lösen, daß sie für ein Ideal begeistern, sondern dadurch, daß sie auf die Hemmungen aufmerksam machen, die es verhindern, daß die Menschen in Gemeinschaft miteinander kommen. Man kann sich der großen Wahrheit, die im philosophischen Determinismus liegt, nicht entziehen, besonders da nicht, wo er, wie etwa bei Karl Marx, mit einer bestimmten ethischen Zuspitzung auftritt. In seinem geschichtsphilosophischen Materialismus liegt insofern eine empfindliche und treffende Kritik des bürgerlichen Autonomieideals, als Marx darauf den Finger gelegt hat, daß der Mensch nicht ein Herr der Gewalten ist, die in Wahrheit

das Leben regieren, sondern ihr Knecht. Man könnte das auch so ausdrücken: wenn es so gegangen wäre, wie das 18. Jahrhundert sich die Auswirkung seiner Idee von der autonomen Persönlichkeit gedacht hat, dann hätte eigentlich der nūs des gebildeten Menschen die Welt regieren müssen; tatsächlich regiert aber *nicht er* die Welt, sondern jener andere Typus, der sich unter dem Schutze des Autonomiebegriffs und seiner Übertragung auf das ökonomische Leben herausgebildet hat, nämlich der autonome Kapitalist. Nicht der nūs ist es also gewesen, der sich die niederen Seelenteile unterworfen hat, sondern umgekehrt, das epithymētikón des Geldes und der Macht hat den nūs unterjocht. Aber wenn Marx dann die Entstehung der wahren Gemeinschaft von der Entwicklung abstrakt-mythologischer Kräfte des wirtschaftlichen Lebens erwartet hat, denen gegenüber der Mensch nichts weiter tun kann als sich zu organisieren, so zeigt sich hieran, daß auch in diesem Determinismus ein kardinaler Fehler enthalten sein muß. Die heutige Arbeiterschaft ringt unter schweren inneren Erschütterungen an der Überwindung dieser verkehrten marxistischen Ideologie, weil sie spürt, daß sie auf diesem Wege nicht zur Gemeinschaft kommen kann.

Sowohl in der Autonomiethese wie im Determinismus ist also offenbar eine große Wahrheit mit einem großen Irrtum verkoppelt. Der Mensch ist frei, aber doch nicht so, daß er durch seine eigene Vernunft sein Leben zu ordnen vermöchte. Er ist gebunden und determiniert, aber doch nicht so, daß man ihn nicht verantwortlich machen dürfte. Sowohl im Autonomiegedanken wie in der Determinismusthese muß irgend etwas übersehen sein, und zwar etwas für die Lösung des Gemeinschaftsproblems ganz kardinal Wichtiges. Was das ist, wird sich zeigen, *wenn wir nun noch einmal die Frage stellen, warum man Gemeinschaft nicht „machen kann"*.

Man kann es deshalb nicht, weil es unmöglich ist, einen Menschen innerlich so zu zwingen, daß man ihm einen anderen Willen gibt. Man kann ihn durch eine hohe Kultur bilden, verfeinern und veredeln, man kann seine Gewohnheiten und Sitten in eine bestimmte Richtung lenken, man kann ihm das Leben durch technische Hilfsmittel erleichtern und angenehmer machen, aber man kann ihn auf gar keine Weise durch pädagogische Mittel dahin bringen, daß er das Gute will, wenn er es nicht will, daß er etwas um der Gemeinschaft willen tut, wenn er meint, es sei gegen seine eigenen Interessen. Es muß sogar hinzugefügt werden, *daß man das nicht nur nicht kann, sondern auch nicht darf*. Denn kein Mensch, und wäre er der objektive Geist Hegels in eigener Person, darf einem anderen Menschen seinen Willen unbedingt aufzwingen in der Meinung, er wisse nun genau, was zu Nutz und

Frommen der wahren Menschengemeinschaft zu geschehen habe. Wir haben oben gesagt, daß in einem gewissen Sinne immer Gemeinschaft „gemacht" wird. Aber wir betonen jetzt noch einmal, *wenn* das geschieht, so geschieht es *aus Not* und nicht, weil wir meinen dürften, daß wir auf diese Weise etwas Wesentliches zur Bildung echter Gemeinschaft tun könnten. Wer das nicht klar sieht, kommt stets zu falschen und gefährlichen pädagogischen Utopien. Eine solche falsche Utopie ist es z. B., zu meinen, man könne die Strafe jemals so umgestalten, daß ihr Vollzug zu einem reinen Erziehungsvorgang wird. Man soll sie humanisieren, so viel man kann, aber man soll nicht übersehen, daß Strafe immer Strafe bleibt und bleiben wird. Denn selbst wenn man sie so humanisiert hätte, daß alle Gefängnisbeamten Pädagogen feinster Art sind, so wäre das die furchtbarste Strafe, die die Gesellschaft einem Menschen antun kann, wenn sie selber so gestaltet ist, daß man erst ins Gefängnis kommen muß, um dort zu einem Menschen gemacht zu werden. Alle Erziehungsmittel, die wir anwenden, von der Strafe bis zur gesellschaftlichen Sitte, tragen immer etwas davon an sich, daß der Mensch durch die Not seines Lebens gezwungen wird, sich selber Zwang anzutun. Strafe und Sitte können darum den Menschen sowohl zum Guten wie zum Bösen dienen. Sie können ihnen dazu helfen, daß sie wieder zu wirklicher Gemeinschaft mit anderen kommen, aber auch dazu, daß sie als Bestrafte innerlich ganz und gar mit der Gesellschaft zerfallen, oder daß sie ihre Bildung und Sitte dazu gebrauchen, um ihr erst recht zu schaden. Ebenso sind alle Ideale, die der menschliche Geist bildet, niemals aus seiner freien Machtvollkommenheit entsprungen, sondern aus seiner Not. Darum können auch sie ebensogut zum Guten wie zum Bösen verwendet werden. Denn man kann Ideale auch dazu gebrauchen, die Menschen innerlich zu entwurzeln und mit sich und der Welt unzufrieden zu machen. Man kann, um ein Beispiel zu nennen, das Ideal des Pazifismus, d. h. also doch den hohen Gedanken vom ewigen Frieden, als Agitationsmittel für den politischen Kampf anwenden, wenn man geschickt und skrupellos genug ist, eine bestimmte Situation auszunützen. Das ist kein Grund, deshalb weniger für den Frieden zu arbeiten, wohl aber beweist es deutlich, wie wenig das Ideal allein und die Verbreitung der Ideale Kraft haben, Gemeinschaft zu bilden, da sich vielmehr zeigt, daß sie unter Umständen die Gemeinschaft zerstören. In diesem Sinne ist der Mensch frei, und weil er *in diesem Sinne frei* ist, darum kann man keine Gemeinschaft „machen" und darf man auch keine Gemeinschaft machen wollen.

Diese Freiheit ist aber ganz anderer Art als die sogenannte Autonomie. Autonomie bedeutet, daß der Mensch sich selbst durch seine eigene Vernunft die

Gesetze seines Handelns geben und daß er sie auch aus eigener Vernunft befolgen könne im Sinne des kantischen Satzes: du kannst, denn du sollst. Die Richtigkeit dieser These kann unter gar keinen Umständen zugegeben werden. Denn die Freiheit des Menschen ist so groß, daß er gegen Vernunft und bessere Einsicht handeln kann und tatsächlich immer wieder handelt, ja daß er sogar mit ihren Idealen sich selbst und andere zu betrügen vermag. Wenn man also dem Menschen zumutet, er solle von sich aus Gemeinschaft stiften, dann heißt das einfach, zuviel von ihm verlangen. Er muß in Not, Einsamkeit und Verzweiflung, Krampf und Verzerrung hineinkommen, wenn man ihm einredet, daß er auch dies können und erstreben solle. Denn er wird immer wieder erleben, daß er es nicht kann. Wir stoßen hier auf eine unaufhebbare Grenze unseres Geistes und seines pädagogischen Wollens. Sie liegt da, wo unser Denken auf den Willen des Menschen stößt. Dieser Wille ist schlechthin irrational und insofern ist er frei.

Man braucht aber nur etwas den Aspekt zu ändern, dann ist diese Freiheit des menschlichen Wollens gerade das, worin seine größte Unfreiheit und Bindung liegt. Wir können zwar frei wollen und niemand kann uns im absoluten Sinne zwingen, einen anderen als unseren eigenen Willen zu haben. Aber wir können eben darum auch immer nur unseren eigenen Willen haben. Hier liegen die unaufhebbaren Schranken, in denen wir eingeschlossen sind. Eine gute Bildung kann wohl dafür sorgen, daß der Horizont des Menschen sich erweitert, sie kann es dahin bringen, daß er die Ansprüche, die die anderen an ihn stellen, mit in seinen eigenen Lebenswillen einkalkuliert, sie kann ferner die Formen mildern und humanisieren, in denen sich die Auseinandersetzung der verschiedenen Ansprüche vollzieht. Aber wir sind völlig außerstande, die Welt ganz und gar mit den Augen des anderen zu sehen. Denn selbst das, was wir für gut und richtig halten, ist immer noch abhängig von der Zufälligkeit des Standortes, von dem aus wir das Leben beurteilen, es ist auch, bewußt oder unbewußt, stets abhängig von den Interessen, die wir verfolgen. Insofern ist auch unsere Vernunft durch unseren Willen gebunden, und das kommt uns jedesmal dann zum Bewußtsein, wenn wir einer anderen Vernunft und einem anderen Willen begegnen. Weil der philosophische Idealismus uns darüber hinwegtäuscht, daß auch in unserem idealen Wollen stets noch ein Rest unserer Ichhaftigkeit steckt, darum ist er es gerade, der uns oft hindert, mit anderen Menschen in Gemeinschaft zu kommen. Und weil der philosophische Determinismus uns einreden möchte, daß wir eigentlich gar keinen Willen haben, sondern ein Produkt aus Anlage, Milieu und Erziehungseinflüssen sind, darum ist auch er eine Maske der Ichhaftigkeit des Menschen. Denn er gibt ihm die

Möglichkeit, die Verantwortung für sein Handeln von sich auf andere oder auf die Gesellschaft abzuschieben. Es ist sicher wahr, daß es dem Einzelnen heute fast unmöglich ist, sich gegen die verderblichen Einflüsse zu wehren, die von außen her auf ihn eindringen. Aber was soll das heißen, wenn man sagt, die Verhältnisse seien schuld? Schließlich sind es doch die Menschen, die die Verhältnisse machen. Die Verantwortung, die wir tragen, ist eine Last, die man wohl von einer Schulter auf die andere legen, die man aber niemals ganz abwerfen kann. Kurz gesagt: wir leiden daran, daß es uns von unseren philosophischen Voraussetzungen aus nicht gelingen will, das Böse als eine reale Macht im Leben zu begreifen, obwohl es doch eine reale Macht ist. Wir möchten es immer mit Platon als ein mē ὀn verstehen, obwohl es doch kein mē ὀn ist. Das hängt mit dem Ansatz zusammen, mit dem wir an die ethischen Probleme herantreten. Wir sehen als Theoretiker den Menschen immer von außen her als ein Objekt wie andere Objekte unseres Denkens, nie aber von innen her als Subjekte, die einen ichhaften Willen haben. Denn was ein Mensch will, erfahren wir stets nur dann, wenn er uns als handelnder gegenübersteht, der an uns seine Ansprüche stellt.

Erst von hier aus läßt sich sagen, wie wirkliche Gemeinschaft entsteht. Sie entsteht immer nur da, wo der Druck einer bestimmten Situation so stark auf uns lastet, daß sie uns diese Bindungen unseres eigenen Wollens fühlbar macht und uns zum „Umdenken" zwingt. Verantwortlichkeit ist nicht eine Eigenschaft des Menschen oder eine Qualität seines Geistes, sondern Verantwortung ist, wo sie wirklich erfahren wird, stets eine objektive Macht, die den Menschen zwingt. Aber wenn sie ihn zwingt, dann tut sie es niemals so, wie etwa Milieuumstände einen Menschen zwangsmäßig beeinflussen können oder wie man ihn durch pädagogische Kunst determinieren kann, sondern so, daß sie ihn innerlich von sich selber frei macht. Denn je tiefer die Verantwortung eines bestimmten Augenblicks auf uns lastet, um so mehr werden wir, von ihrem ethischen Gehalt ganz hingenommen, uns selber vergessen und so sachlich richtig handeln. Erst dadurch aber werden wir von uns selber frei und zur Gemeinschaft mit anderen Menschen wirklich fähig. Es ist dann nichts Störendes zwischen uns und den anderen, auch nicht jenes peinliche Gefühl, das wir immer haben, wenn sich jemand so besondere Mühe gibt, „taktvoll", „anständig", „sozial" oder gar fromm und gottesfürchtig zu sein. Dieses Freiwerden des Menschen von sich selber und dieses ruhige sachliche Umdenken wird in der Regel immer da eintreten, wo jemand an einer realen Verschuldung in einem bestimmten Fall eingesehen hat, daß er einen innerlich begrenzten und gebundenen Willen hat und daß er diesem seinen Willen um der Gemeinschaft willen nicht folgen

darf. Hieraus wird klar, weshalb wir oben sagten, die wirkliche Gemeinschaft sei immer an den Akt gebunden. Das soll heißen: sie ist gebunden an die Situation, in der ein Mensch verantwortlich handeln muß. Man darf nun aber hinzufügen: überall da, wo jemand einmal eine wirkliche Gemeinschaft mit anderen Menschen erlebt hat, da wird es ihm das zweite Mal wesentlich leichter werden, und je mehr Menschen sich in diesem Geiste begegnen, um so selbstverständlicher werden sich die Sitten und Formen ihres Umganges ändern.

Alles, was wir sonst Gemeinschaft nennen, das gehört zwar durchaus auch zu den Formen, in denen sich die wirkliche Gemeinschaft äußert und konkret darstellt, aber es ist nicht sie selber. Denn die wahre Gemeinschaft, von der wir soeben gesprochen haben, ist nie so unter den Menschen vorhanden, daß man sagen könnte, sie ist dies oder sie ist das, sie besteht hierin oder darin, sondern sie ist stets *zwischen* ihnen als eine unsichtbare und doch reale Größe. Man könnte an und für sich wohl darauf hinweisen, daß z. B. in der heutigen Sportbewegung sich ein Solidaritätsgefühl anbahnt, das gelegentlich bei großen sportlichen Ereignissen sogar die Klassengegensätze zu überbrücken scheint. Wenn man naiv genug ist, kann man vielleicht auch von der Gemeinschaft zwischen den Völkern schwärmen, die durch Ozeanflüge hergestellt wird. Aber wirkliche Gemeinschaft zwischen den Völkern ist doch etwas anderes. Dafür ist unter Umständen das schweigende Handeln eines einzelnen Mannes wichtiger als vieles Gerede. Denn dies allein schafft Vertrauen.

Man könnte den Eindruck haben, das, was wir soeben über die wirkliche Gemeinschaft gesagt haben, sei im Grunde eine Selbstverständlichkeit. Vielleicht ist es das auch, praktisch gesehen, wirklich. Theoretisch betrachtet ist es das nicht. Denn es verlangt von unserem Denken, daß wir z. B. die Freiheit des Menschen ganz anders verstehen lernen, als wir sie bisher verstanden haben. Sie ist nicht etwas, das zu unserer Natur gehört, etwa so, daß in der tiefsten Schicht unserer Seele, wenn alle anderen Schichten abgedeckt sind, noch ein Rest vom göttlichen nūs vorhanden wäre, der uns Anteil gibt an seiner Schöpferkraft. Sie verlangt vom Philosophen das Eingeständnis, daß der Wille des Menschen schlechthin irrational ist, und daß ferner, da dieser Wille mit zur Wirklichkeit gehört, auch die Wirklichkeit irrational ist, nicht in dem Sinne, daß wir die wahre Metaphysik noch nicht haben, die wir an und für sich wohl haben könnten, sondern daß wir sie nie haben werden, ja daß wir sie auch nicht haben sollen. Denn die Wirklichkeit begreifen, so wie sie ist, das würde bedeuten, auch den Menschen begreifen, so wie er ist. Könnten wir das, dann wären wir Demiurgen, Weltschöpfer im kleinen, dann könnten wir auch Gemeinschaft „setzen". Nun ist der Mensch gewiß gewaltig und groß, er hat

Macht über die Elemente. Aber aus eigener Kraft Gemeinschaft zu setzen, das kann er nicht. Denn er hat keine unbeschränkte Macht über sich selbst und seinesgleichen.

In demselben Augenblick aber, in dem er sich über diese seine Ohnmacht und ihre eigentliche Ursache völlig klar wird, und je mehr er bereit ist, sie in Situationen, die ein verantwortliches Handeln von ihm verlangen, seinem Mitmenschen gegenüber offen und frei zuzugeben, wird er auch die Erfahrung machen, daß zwischen ihm und dem anderen Gemeinschaft entsteht. Auf diesem Boden gibt es eine Gemeinschaft selbst zwischen solchen, die durch Geburt, Bildung und Interessen tief voneinander geschieden sind. Die Wissenschaft aber ist davon abhängig, wie weit, wie stark und wie rein der Geist dieser Gemeinschaft ist. Erst da, wo sie die Voraussetzungen geschaffen hat, vermag menschliches Erkennen sinnvoll seine Aufgabe zu leisten. Die innere Einheitlichkeit der Wissenschaft ist bedingt durch die Einheitlichkeit und die Wirkungskraft dieses Geistes. Wissenschaftliches Erkennen vermag ihn aber auf gar keine Weise von sich aus zu erzeugen. Denn wer da meint, daß das Leben sich nach der Wissenschaft richte, der irrt und muß, wenn er starr an diesem verkehrten Glauben festhält, in eine tiefe praktische und theoretische Skepsis hineinkommen. Aus ihr gibt es nur den einen Ausweg, nämlich den, daß wir die Grenzen der menschlichen Vernunft erkennen, daß wir dadurch frei werden zur Tat und in ihr erleben, daß Gemeinschaft entsteht oft wider Erwarten und gegen alle Vernunft. Denn solange wir noch handeln können, haben wir kein Recht zum Verzweifeln, sondern dürfen vertrauen und hoffen.

Volk und Staat.

Von Dr. Wilhelm Stapel, Altona-Bahrenfeld.

1.

Der Satz Fichtes, daß die Art einer Philosophie durch die Art des Philosophen bestimmt werde, trifft auch auf die Theorien vom Wesen der Gemeinschaft zu. Schon was der suchende Blick wahrnimmt und was er nicht wahrnimmt, wie das Denken die Tatbestände ordnet, das hängt von der ethischen und ethnischen Art des Erkennenden ab. Aber eine vollendete Theorie vom Wesen der Gemeinschaft wird zudem immer auch ein Gemeinschaftsideal aufzustellen suchen. Das liegt nun einmal im Ursprung jener Untersuchungen, die über das Wesen der Gemeinschaft angestellt werden. Man wollte ursprünglich nicht so wohl wissen, was ist, sondern, wie es besser werden könnte. Man wollte, um Platons Wort zu gebrauchen, die „Gerechtigkeit". Niemals wird eine Wissenschaft ihres Ursprunges ganz ledig, es sei denn um den Preis vollkommener Langweiligkeit und Belanglosigkeit. Das beste Schutzmittel gegen Verschiebungen, Übersteigerungen und Hypostasierungen wird daher sein, die subjektiven Bedingtheiten der Gemeinschaftstheorien von vornherein anzuerkennen. Die Theorie von Volk und Staat, die Ihnen hier vorzulegen ich die Ehre habe, ist nicht das Ergebnis voraussetzungsloser Forschung. Sie ist nicht einmal entstanden in der Auseinandersetzung mit den vorhandenen wissenschaftlichen Theorien, obwohl deren einige nicht ohne Eindruck und Wirkung auf mich geblieben sind. Sie ist entstanden in der Auseinandersetzung mit den gewaltigen politischen Erschütterungen der von mir erlebten Zeit. Ich wollte wissen, was Volk und was Staat sei, um meine Stellung im Lebenskampf zu finden, eine Stellung, die ich vor meinem Gewissen rechtfertigen kann. Daß dieser Wille zur Erkenntnis sich wissenschaftlicher Methoden bedienen konnte, schätze ich dankbar als ein großes Glück. Weil es so ist, dürfte die allgemeine Anschauung, die sich mir aus der Erweiterung einzelner Beobachtungen ergab, auch ein Beitrag zur wissenschaftlichen Erörterung der vorliegenden Probleme sein.

2.

Man sprach vor dem Kriege von „Volk" und „Staat" als von den Staatsbürgern und der Regierung. Das ist nicht das, was wir heute meinen, wenn wir von Volk und Staat sprechen. Man sprach früher auch von dem Unterschied zwischen Kulturnation und Staatsnation. Diese Unterscheidung geht allerdings auf das Problem, das uns vorliegt; aber sie ist aus einer Anschauung erwachsen, die heute überholt ist. Gerade uns Deutschen wurde, ganz besonders seit der biologisch sehr unglücklichen Neuordnung Europas in Versailles, der Unterschied der beiden Lebenskreise Volk und Staat schmerzhaft deutlich. Es ist natürlich, daß dies unsere Aufmerksamkeit dem Problem, das heute mit den Worten Volk und Staat bezeichnet zu werden pflegt, in immer höherem Grade zuwandte; nicht nur den praktischen politischen Fragen, die durch diese Worte umrissen werden, sondern auch den theoretischen Fragen. Für uns sind heute Volk und Staat nicht mehr nur zwei verschiedene Grenzen einer Nation, deren eine Umgrenzung das Kulturgebiet, deren andere Umgrenzung das Staatsgebiet ist. Wir gehen von einem Ganzen des Lebens aus und suchen die beiden Ganzheiten Volk und Staat, die ihrerseits schon Individuationen des Lebens tendieren, in ihrem Wesen und somit in bezug auf ihre Funktion im Lebensganzen zu begreifen.

Wir sehen das Leben als eine Ganzheit, die sich — und das eben ist das Lebendige — aufspaltet in Organe. Volk und Staat sind nicht nur zwei Lebenskreise, die durch milieubedingte Assimilation entstanden sind, sie sind zwei Lebensreihen. Leben ist Differenzierung. Die Differenzierung erfolgt in bestimmten typischen Reihen, deren gleichsam äußerste Spitzen die Individuen sind. Darum erscheinen die Individuen als in bestimmte Lebensreihen geordnet.

Jede Lebensreihe hat ihre Funktion im Gesamtleben. Das Gebilde Volk hat seine Funktion, und das Gebilde Staat hat seine Funktion in der Gesamtaufgabe des Lebens. Diese Funktionen können wir nicht dadurch finden, daß wir von einem philosophisch vorgefaßten „Zweck" des Menschenlebens ausgehen und von da ein Gesellschaftssystem konstruieren. Wir können auch nicht idealiter „Zwecke" des Volkes und des Staates konstruieren, um dann zu zeigen, wie das Leben dem rational konstruierten Zwecke dient. Sondern wir müssen von der seelischen Motivation der Funktionen ausgehen. Wir müssen fragen: Auf welche seelischen Strebungen geht das Gebilde Volk, auf welche seelischen Strebungen geht das Gebilde Staat zurück, wodurch sind sie „ausgewirkt" worden? Nicht: wie ist das Gebilde historisch entstanden, sondern wie ist es ausgewirkt worden? Die Strebungen, die solche Lebensgebilde hervortreiben, müssen in den seelischen Bindungen gefunden

werden, die das Gebilde zusammenhalten. Und also, die Kräfte, die das Volk, die den Staat als Gebilde zusammenhalten, müssen ihren Ursprung haben in den seelischen Strebungen, die diese Gebilde geschaffen haben. Wir werden demnach unsere Aufmerksamkeit auf die seelischen Bindungen des Volkes und des Staates richten: Was baut ein Volk und hält es als Volk zusammen? Was baut einen Staat und hält ihn zusammen?

3.

Es wird sich niemals geschichtlich ausmachen lassen, ob die Einzelfamilie oder das Volk „früher" dagewesen sei. Man kann sagen: die Familie müsse geschichtlich „zuerst" dagewesen sein, damit sich aus ihr ein Volk — ihr Same wird „wie Sand am Meer" — entwickeln könne. Man kann aber auch sagen: das Ganze ist „früher" als die Teile, und die Familien seien nur „Teile" der Ganzheit Volk. Ein solcher Streit über das Früher und Später ist so müßig wie der Streit, ob erst das Ei oder die Henne dagewesen sei. Es ist eine durchaus pseudo-historische Frage.

Nehmen wir das Volk als ein Ganzes, gleichviel, wann und wie es geschichtlich geworden ist, und analysieren wir diese eigentümliche Gemeinschaftsform in bezug auf ihre Untergliederungen, und zwar auf die Untergliederungen, die der Gemeinschaftsform Volk seelisch entsprechen. Dann werden wir zu Folgendem kommen: Das Volk gliedert sich in Stämme, die Stämme gliedern sich in Sippen (Großfamilien), die Sippen gliedern sich in Familien. Gleichviel, ob die Sonderung geschichtlich vom Allgemeinen ins Einzelne oder vom Einzelnen ins Allgemeine gegangen ist, wir können eine Gliederung vom kleinsten Teil bis zum umfassenden Ganzen nach einem einzigen Gliederungsprinzip durchführen. Die Reihe, die sich ergibt, ist: Erstens: Volk, zweitens: Stamm, drittens: Sippe, viertens: Familie. So erscheinen die Familien als „Elemente" des Volkes.

Nun fragen wir: Was bestimmt das Wachstum dieses gegliederten Gebildes Volk? Das Volk wächst genau so wie ein Stamm, wie eine Familie. Deshalb wird eine rationale Betrachtung immer dazu neigen, zu sagen: ein Volk ist aus der Familie als der Urzelle hervorgewachsen: aus Familien wurde Sippe, aus Sippen wurde Stamm, aus Stämmen wurde Volk. Gegen diese Umwandlung einer analytischen Gliederung in eine historische Reihenfolge läßt sich manches einwenden — die Erörterung dieser Frage liegt nicht im Umkreis unseres Themas. Wir können nur sagen: Die Selbstverständlichkeit dieser Gliederung zeigt sich darin, daß die Menschen dazu neigen, sie als Wachstumsgliederung, als historische Reihenfolge aufzufassen. (Aber derartige „Selbst-

verständlichkeiten" sind immer problematisch. Ich persönlich halte die aus der Horde und nicht ohne Kampf gegen das Hordenprinzip entstandene Sippe für die älteste der hier aufgezeigten Gemeinschaftsformen.)

Der Wachstumszusammenhang der Familie ebenso wie der der Sippe, des Stammes, des Volkes ist geburtlicher Art. Die Einheit der Geburt stellt einen Volkszusammenhang her. Die ganze Gliederung von Familie bis Volk weist also als Grundlage die Doppelgeschlechtlichkeit auf, es sind Gemeinschaften, an denen Mann und Frau in Wechselwirkung beteiligt sind.

Der Geburtszusammenhang ist freilich nur das primäre Prinzip der Volkwerdung. Wie in Familien und Sippen fremde Menschen durch „Adoption" aufgenommen werden können, so gibt es auch eine Aneignung fremden Volkstums als sekundäres Prinzip der Volkwerdung. Dieses sekundäre Prinzip tritt in zwei Auswirkungsformen auf:

Erstens als Assimilation. Es gibt ein Volkswachstum durch, mit Fichte zu reden, „geistige Fortzeugung". Menschen anderen Volkstums werden in den seelischen Bann eines Volkes gezogen, fügen sich ihm ein und gewinnen hier ihr seelisches und geistiges Zentrum. Um ein hervorragendes Beispiel zu nennen, weisen wir auf Houston Stewart Chamberlain hin. So können auch ganze Volksteile fremder Art von einem Volke kulturell überformt und allmählich assimiliert werden. Ein zweiter Fall ist die Konsimilation, in der nicht ein Volkstum das andere kulturell überwältigt, sondern in der zwei Nationen zu einer einzigen zusammenwachsen und ein neues Volkstum erzeugen, das die Elemente aus dem doppelten Ursprung fruchtbar fortentwickelt. Eine solche Konsimilation geht in der Regel auf politische Ursachen zurück: Ein kriegerisches Volk dringt in ein anderes ein als Herrenschicht und verschmilzt mit ihm zu einem geschlossenen Volkstum. So wissen wir von dem Verschmelzen der Sachsen und Normannen zum Angelsachsentum, von dem Verschmelzen der Gallier, Romanen und Franken zum Franzosentum. Aber eine solche Konsimilation tritt nur unter bestimmten Bedingungen ein, sie ergibt sich nicht überall und notwendig. So haben sich die Deutschen in den baltischen Ländern nicht mit Esten, Letten, Litauern und Russen konsimiliert, sondern das Deutschtum hat dort sein Eigenleben behauptet. Ebenso ist es in der österreichischen Monarchie nicht zu einer Konsimilierung der Deutschen mit den slawischen Stämmen gekommen, trotz einiger Ansätze dazu. Auch in der Schweiz behaupten sich die Völker nebeneinander in ihrer besonderen Art, ohne sich wesentlich zu konsimilieren.

Dabei wirkt ein der Aneignung entgegengesetztes und im Gegensatz ähnliches Prinzip mit, das der Dissimilation. Wie sich aus einer Familie neue

(generationsweise) ablösen, aus einer Sippe eine andere Sippe entsteht, so entsteht ein Volk aus einem anderen Volke. Und zwar sind die Ursachen auch hier vor allem politischer Art: Eine politische Grenze schnürt eine Bevölkerung vom übrigen Volke ab, und aus dem abgetrennten Volksteil wird allmählich ein eigenes Volk. Die Einwirkung politischer Grenzen auf die Bildung von Sprachgrenzen läßt sich verschiedentlich feststellen. Die politische Loslösung der niederdeutschen Holländer vom Reichsgebiet führte zum Sonderleben des abgetrennten Volksteiles, und daraus entwickelte sich ein niederländisches Volkstum. Ähnlich entwickelte sich, freilich unter der Konsimilation verschiedener Volkselemente, das Burentum aus dem Holländertum.

Aber trotz der sekundären volkbildenden Prinzipien bleibt doch die Grundlage jeder Volksgemeinschaft, genau wie in Familie, Sippe und Stamm, die Blutvermischung, sie ist Voraussetzung der Volkwerdung. Volk ist seinem Wesen nach eine geburtliche Gemeinschaft.

Die Funktion dieser in Stamm, Sippe, Familie gegliederten Volksgemeinschaft ist die Fortzeugung und Erhaltung des Lebens. Familie reiht sich an Familie. Das Volk breitet sich über die Länder hin aus. Fortzeugung, Brutpflege, Aufspeicherung eines Erbes, das ist die „Aufgabe" dieser Lebensgemeinschaft, das ist ihr biologischer „Sinn". Aus dieser Funktion erklärt sich der vielberufene Konservatismus alles volkhaften Lebens.

4.

In der Lebensreihe Familie, Sippe, Stamm, Volk kommt der „Staat" nicht vor, er gehört einer durchaus anderen Lebensreihe an. Wie jene Reihe sich auf die Geburtsgemeinschaft zurückführen läßt, so muß sich auch diese Reihe auf ein letztes Prinzip zurückführen lassen, das am deutlichsten sichtbar wird da, wo Staat geschichtlich zuerst entsteht.[1]) Staatsbildung ist nicht wie Familienbildung auf eine Vereinigung zweier Geschlechter zur Fortzeugung und Erhaltung des Lebens zurückzuführen, Staatsbildung ist nicht eine Kopulation zweier verschiedener, aber gleichwertiger Faktoren, sondern ein Verhältnis der Über- und Unterordnung.

[1]) Gegenüber Herrn Professor Julius Binders (in der Aussprache erhobenem) Einwurf, meine Theorie sei konstruiert, sie werde nicht dem geschichtlichen Verlaufe gerecht, Staat und Volk seien vielmehr immer zugleich dagewesen, möchte ich anmerken, daß ich nur darum auf primitive Verhältnisse zurückgreife, weil auf diese Weise die Analyse leichter wird. Ich sage keineswegs, daß Staat und Volk geschichtlich voneinander getrennt „entstanden" seien, sondern nur, daß sie verschiedene biologische Gemeinschaftsfunktionen haben und somit auf verschiedene seelische Motivationen zurückgehen. Ich gebe nicht eine Geschichtskonstruktion, sondern eine Analyse soziologischer Phänomene, indem ich gleichsam ihren seelischen Ursprungsort suche.

Das Verhältnis der Über- und Unterordnung ist in aller Gemeinschaft irgendwie angelegt. Wo immer zwei Menschen beisammen sind, entsteht ein Bestreben, das auf Überordnung des einen über den andern, auf Unterordnung des einen unter den andern hinzielt. Man kann sagen: es gibt letztlich kein Verhalten der Menschen zueinander, in dem nicht diese Tendenz in irgendeiner Form spürbar ist. Diese Gemeinschaftsform ist nicht eine Vereinigung durch Zusammenfügung (wie die Vereinigung in der Familie als solcher), sondern eine Vereinigung durch Entgegensetzung. Die beiden Pole dieses Spannungsverhältnisses bilden nicht Mann und Weib, sondern, um es mit einem Stichwort auszudrücken, Herr und Knecht. (Wir bitten, diese Bezeichnung symbolisch, nicht gefühlsmäßig, zu verstehen.) Das Herr- und Knecht-Verhältnis ist ebenso grundlegend für die menschliche Gemeinschaft wie das Mann- und Weib-Verhältnis. Bei dem Verhältnis der Über- und Unterordnung ist es gleichgültig, ob beide Teile nur Männer oder nur Frauen oder ob der eine Teil männlich, der andere weiblich ist. Das Wesentliche ist, daß ein Teil sich über den andern erhebt, daß der eine sich dem andern fügt. Selbst bei der Familie spielt die Tendenz zur Über- und Unterordnung in das Verhältnis von Mann und Weib hinein, sei es in der Form des Mutterrechts oder des Vaterrechts. Auch für diese kleinste und engste Gemeinschaft gilt der Satz der homerischen Politeia: *Εἷς κοίρανος ἔστω.* Selbst im Bereich der höher organisierten Tiere bemerken wir die Tendenz zur Über- und Unterordnung, die schon durch die „Arbeitsteilung" verlangt wird, beispielsweise in dem Verhältnis des führenden Bockes, der wittert, sichert und kämpft, zu der von ihm geführten Herde.

Während in den Gemeinschaften der Reihe Familie, Sippe, Stamm, Volk das Wesentliche die Vereinigung ist, ist in der Lebensreihe, aus der als höchstes Gebilde der Staat hervorgeht, oder, um das Genetische zu vermeiden: in der Lebensreihe, die sich in dem Phänomen Staat analysieren läßt, das Wesentliche der Gegensatz der Über- und Unterordnung. Es gibt also nicht nur eine Gemeinschaftsbildung durch Vereinigung, deren Leitgefühl „Liebe" ist, sondern es gibt auch eine Gemeinschaftsbildung durch Entgegensetzung, deren Leitgefühl „Kampf" (Ringen um die Vorherrschaft, Überwältigung des einen durch den andern) ist. Es geht nicht an, alle menschliche Gemeinschaft auf „Liebe" zurückzuführen, es gibt auch Gemeinschaft, die aus „Kampf" entsteht.[2])

[2]) Hier wäre eine seelische Analyse und Klassifizierung aller auf Kampf beruhenden Gemeinschaften durchzuführen, entsprechend der seelischen Analyse der Liebesgemeinschaften. Das ist eine Aufgabe der Gemeinschaftspsychologie, die zu erfüllen nicht meine Sache sein kann. Ich muß diese Lücke offen lassen. Für mich ist das Wesentliche, daß es zwei Prinzipien der Gemeinschaftsbildung gibt (im Gegensatz zum Gemeinschaftsmonismus), und daß der Staat eben auf das zweite Prinzip zurückzuführen ist.

Wie sich das differenzierte arbeitsteilige Leben in zwei Geschlechter aufspaltet, welche Aufspaltung wir als Gonochorismus zu bezeichnen pflegen, so spaltet sich das arbeitsteilige Leben, das sich weiter differenziert, in Führer und Gefolgschaft auf. Wir können für dieses zweite Grundverhältnis des Gemeinschaftslebens das parallele Wort Archichorismus bilden, um auf diese Weise politische oder soziale Nebengefühle zu vermeiden, die mit den Worten Herr und Knecht, Führer und Gefolge assoziiert zu sein pflegen. Der Archichorismus ist eine schlichte Naturtatsache, genau so wie der Gonochorismus. Die Feststellung dieses Phänomens hat mit politischen Anschauungen wie Monarchismus und Republikanismus nichts zu tun; auch die „gerechteste" Demokratie ist unmöglich ohne Über- und Unterordnung. Der Archichorismus ist ein in der Natur waltendes Prinzip, aus dem wie alle anderen Überordnungsverhältnisse so auch jenes Gemeinschaftsgebilde hervorgeht, das wir Staat nennen.

Wie wir im Volke die Lebensreihe Familie, Sippe, Stamm analysieren können, so können wir auch im Staate eine entsprechende Gliederung oder Stufenfolge analysieren, die dann ebenfalls als Lebensreihe erscheint, wobei wir wiederum den geschichtlichen Werdegang dahingestellt sein lassen.

Das (logisch) erste Glied der Lebensreihe Staat ist das ganz einfache *persönliche Verhältnis von Führer und Geführtem*, von Herr und Knecht. Ein Mensch benutzt seine Überlegenheit über andere nicht sowohl, um ihnen zu helfen, sondern um sie in seinen Dienst zu bringen, um ihren Gehorsam zu erwerben, ja zu „erzwingen". Das ist das erste Glied der Staatsbildung, wie wir es in jeder Jungenshorde beobachten können. Wir können diese Ansätze in primitiven Lebensverhältnissen sehr deutlich verfolgen. Klassische Beispiele bieten die Isländer-Geschichten aus dem Mittelalter. In der Saga von dem Goden Snorri auf Helgafell und Tunga am Breidifjord im Westen Islands oder von dem Goden Gudmund dem Mächtigen auf dem Hofe Mödruvellir im Norden Islands können wir die „staatlichen" Ansätze mit aller Schärfe aufzeigen. Diese Männer sind nicht mehr bloß Bauern und Priester (Goden), sie haben nicht mehr bloß Knechte für die Arbeit, sondern sie werben sich ein Gefolge, wie die norwegischen Könige. Diese Gefolgsleute hüten nicht mehr das Vieh und bestellen nicht mehr die Äcker, sondern sie vermehren nur die M a ch t ihres Herrn, sie geben ihm Überlegenheit in Fehden und in Rechtshändeln. Mit diesen Leuten zieht der Gode, der eben dadurch zum „Häuptling" wird, auf den Bauernhöfen seines Bezirkes umher (wie noch die deutschen Kaiser von Hof zu Hof und von Stadt zu Stadt umherzogen), die Bauern müssen sie beherbergen, müssen ihnen Feste geben, müssen „Steuern" zahlen. Die rationale Begründung dafür gibt der (manchmal doch recht problematische) „Schutz", den

der Häuptling den also Beschwerten leistet. Daß in diesem „Gefolgschaftswesen" eine andere seelische Tendenz waltet als im Sippenwesen, läßt sich daran nachweisen, daß die Gefolgschaftsgemeinschaft auflösend auf die Sippengemeinschaft wirkt. Im Konfliktsfall entscheidet sich der Gefolgsherr gegen das Sippeninteresse zugunsten seines (scheinbar individuellen) „Macht"interesses. Es bildet sich auf diese Weise (wir können das buchstäblich im einzelnen verfolgen) gegenüber der Sippenmoral eine Gefolgschaftsmoral aus, und beide Moralen können in Konflikt geraten.

Die zweite Stufe ist ein nach eigener Sitte und eigener Ehre lebender Kreis, der sich nach seiner häufigsten Erscheinungsform bezeichnen läßt als „der König und seine Getreuen". Es kann auch eine Aristokratie mit Gefolgschaft sein. Das Wesentliche ist, daß hier eine aus dem übrigen Leben abgegrenzte, spezifisch „politische" Gruppe von Menschen entstanden ist, auf die wir bereits das moderne Wort „Staat" (das sehr verschiedene soziale Gebilde umfaßt) anzuwenden pflegen. Es können mancherlei Umstände zur Herausbildung einer solchen in sich geschlossenen „Kaste" politischer Art beitragen, eine wichtige Rolle spielen die Altersklassen, die bei primitiven Völkern hervortreten. In der glänzenden Darstellung des Häuptlings Rindi von Moschi, die der Missionar D. Bruno Gutmann geschrieben hat und die sich wie eine Saga vom Kilimandscharo liest, sehen wir, wie ein „Königtum" erwächst. Der König als Führer der Altersklasse nimmt zunächst wenig Rücksicht auf die Familien des eigenen Stammes, aus denen er doch herkommt. Er fühlt sich als ihr „Herr", wie er „Herr" auch der unterworfenen Nachbarstämme wird, die ihm „Tribut" zahlen müssen.[3]) Erst mit zunehmender Weisheit bringt er die Funktionen des Volkes und des „Staates", der noch eine Häuptlingschaft ist, in Zusammenstimmung. Auf dieser Stufe hängt noch alles an der Person des Herrschers oder an den Personen. Stirbt der Herrscher, so stirbt der „Staat", er muß von seinem Nachfolger, auch wenn die Erbfolge selbstverständlich ist, neu errungen werden. Daher finden wir in dieser Art von Staatsleben endlose Kämpfe um den „Thron" oder um die „Herrschaft". Der „Staat" ist völlig von der Person abhängig.

Die dritte Stufe zeigt uns den Staat als „Institution". Die Herrscher suchen das Staatsgebilde von ihrer Person zu lösen, so daß ihr Herrschaftsbereich „ein Reich" bildet und damit gleichsam objektiviert wird. Ein vorzügliches Beispiel gibt Karl der Große, dessen Genialität neuerdings zu Un-

[3]) Den sozialen Untergrund dieser Verhältnisse stellt Gutmann in seinem aufschlußreichen Werke „Das Recht der Dschagga" dar, das eine glänzende soziologische und psychologische Analyse sogenannter „primitiver" Gemeinschaftsformen enthält.

recht bestritten worden ist. Man versteht seine Politik nicht, wenn man nicht bemerkt, daß er seine Herrschaft zu einem in sich gefestigten, in sich ruhenden Reiche ausgestalten will, das von der persönlichen Beschaffenheit des Herrschers unabhängig ist. Das politische Leben der Germanen gab ihm dafür weder Vorbild noch Hilfsmittel; wohl aber gab es ein solches institutionelles Gebilde in der römischen Welt: die Kirche. Diese war „Institution". Die Päpste wechselten, aber die Institution dauerte. Nach diesem Vorbild sollte ein Reich entstehen, dessen Könige zwar wechseln, dessen Bestand aber durch diesen Wechsel nicht berührt wird. Auch der Staat wurde eine „Institution".

Die höchste und umfassendste Ausbildung des staatlichen Lebens aber, seine gleichsam letzte Stufe bildet das Imperium. Hier wird die Institution ausgeweitet zu einer „Weltordnung", die nach dem jeweiligen Gesichtskreis sowie der Tendenz nach „alle Menschen" umfaßt. Ein Imperium setzt sich gleichsam absolut. Dieser höchste Machtwille staatlichen Lebens erzeugt zu seiner Rechtfertigung eine „Idee", der er „dient". (So hatte das hohenstaufische Imperium seine religiöse Rechtfertigung.) Die Imperien sind sowohl die umfassendsten wie die differenziertesten Staatengebilde. In ihnen hat sich die Tendenz der Über- und Unterordnung am gewaltigsten entwickelt. Politisch begabte Völker und politisch begabte Zeitalter sind immer durch die Tendenz zur Entwicklung eines Imperiums charakterisiert.

So haben wir also in der Lebensreihe Staat folgende Gliederung: Erstens Herr und Gefolge (entsprechend der Familie), zweitens Königtum oder Aristokratie mit Kriegern und Beamten (die gleichsam eine Sippe bilden), drittens den institutionellen Staat, viertens das Imperium. Wir wiederholen, daß damit nur eine analytisch gewonnene Ordnung der Herrschaftsverhältnisse staatlicher Art gegeben sein soll, nicht eine geschichtliche Entwicklung. Die verschiedenen „Stufen" oder „Glieder" können in der Geschichte durchaus vermischt vorkommen. So sehen wir in der Erscheinung des Hunnenkönigs Etzel z. B. eine Verknüpfung der zweiten und vierten Stufe, in den Majoratsordnungen adliger Herrschaften eine Verknüpfung der ersten und dritten Stufe usw. Auch in einem umfassenden Imperium sind die drei „vorhergehenden" Stufen immer noch mitwirksam. Das Leben ist immer ein unteilbares Ganze. Wir zertrennen es nicht künstlich, wir analysieren es nur, um es „begreifen" zu können.

Was ist nun die Funktion des Archichorismus und damit alles Staatslebens, das sich aus diesem Gemeinschaftsprinzip entfaltet? Jede Über- und Unterordnung bedeutet eine Kumulierung des Willens: eine Person sammelt gleichsam in sich die Willen der ihr untergeordneten Personen. Die zerstreuten und in der Zerstreuung fruchtlosen Willen sammeln sich zu einem

„gemeinsamen Willen", der von einem Punkte aus einheitlich gelenkt wird, so daß alle anderen Willen wie eine Verlängerung des einen leitenden Willens wirken. Damit ist das Wesen der sogenannten „Macht" gekennzeichnet: es ist Willenskumulierung. Die biologische Funktion dieser Kumulierung ist der Aufbau einer übereinander geschichteten Gemeinschaft, welche Gemeinschaftsleistungen vollbringen kann, die den zerstreuten Willen vieler Einzelner nicht möglich sind. Einzelne Menschen, und mögen sie noch so viele Einzelne sein, können kein Hünengrab, geschweige denn eine Pyramide bauen. Erst die von einem „Herren" geleiteten und gerichteten Willen, also die kumulierten Willen der Einzelnen wälzen die Steine heran und bauen die Grabkammern. Ohne Kumulierung der Einzelwillen, d. h.: ohne „Macht", d. h.: ohne „Herrschaft" ist keine höhere Kultur möglich. Das aus Familien bestehende Volk kann nur eine, um Hans Naumanns Ausdruck zu verwenden, „primitive Gemeinschaftskultur" erzeugen. Die „höhere" Kultur setzt staatliche Lebenstendenzen voraus. Wir können also sagen: die biologische Funktion des Archichorismus ist die Herausbildung differenzierter Lebensordnungen und höherer Kultur. Hier handelt es sich nicht mehr um Fortpflanzung und Bewahrung des Lebens, sondern um Verwendung des Lebens zu Zwecken, die nicht unmittelbar der Lebenserhaltung, sondern die einer höheren Darstellung des Lebens dienen. Eine Sinndeutung über das streng Biologische hinaus würde uns jedoch sogleich ins Metaphysische führen, das nicht die Aufgabe dieses Vortrages ist.

5.

Wir fassen das Ergebnis vergleichend zusammen. Die beiden Gemeinschaftsformen Volk und Staat, die zwei Lebensreihen darstellen, unterscheiden sich in der Schichtung ihrer Glieder so, daß im Volke eine Nebeneinanderschichtung, im Staate eine Übereinanderschichtung stattfindet. Im Volke reiht sich Familie an Familie, Sippe neben Sippe, Stamm an Stamm, und so dehnt sich das Volk über das Land hin aus. Im Staate dagegen findet eine Übereinanderschichtung der Herrschaftsverhältnisse statt bis zur höchsten Spitze im König oder Präsidenten. Im Volke breitet sich eine Menschengruppe aus, im Staate türmt sie sich empor. Das Wesen des Volkes ist Breite, das Wesen des Staates ist Spitze. — Die Verknüpfung der Glieder in beiden Gemeinschaftsformen ist dementsprechend verschieden. Im Volke haben wir eine Koordination vor uns, im Staate eine Subordination. Alle volksmäßige Verknüpfung tendiert ein Nebeneinander, alle staatsmäßige Verknüpfung ein Übereinander. Man darf cum grano salis sagen: alle bloße Volksgemeinschaft hat ihrem Wesen nach etwas Anarchisches und Kommunistisches an sich, alle

bloße Staatsgemeinschaft hat ihrem Wesen nach etwas Militaristisches an sich. Das Volk fordert Gleichberechtigung, der Staat fordert Gehorsam. Das Volk fordert Recht, der Staat fordert Pflichterfüllung. Eine Übertragung des kommunistischen Prinzips ins Staatsleben ist daher eine μετάβασις εἰς ἄλλο γένος, es ist die sachlich ungehörige Anwendung eines besonderen Prinzips auf eine andere Sphäre, die ihm nicht zukommt. Volk ist lebendig flutendes, wechselvolles Leben, Staat aber ist die sich festigende Ordnung, die als Ordnung Beständigkeit will. Ein nur-volkhaftes Leben wäre chaotisch, ein nur-staatliches Leben wäre starr.

Wenn wir somit Volk und Staat einander „entgegensetzen", so bedeutet das nicht, daß wir sie für „feindliche" Prinzipien oder gar Mächte halten. Man wolle unsere, um der Deutlichkeit willen logisch scharf zugespitzte Ausdrucksweise nicht so aufnehmen, als ob wir die beiden Gemeinschaftsprinzipien hypostasieren. Unsere Begriffe beschreiben, unsere Begriffe schaffen nicht. Wir zeichnen mit den Begriffen die Natur nach, wir konstruieren nicht mit den Begriffen eine Übernatur. Wir hypostasieren nicht Begriffe zu Idealen, wir lösen nur die Wirklichkeit in ihre Bestandteile auf, um die in ihr wirkenden Lebenstendenzen verstandesmäßig zu begreifen, soweit Leben überhaupt zu begreifen ist. Staat und Volk sind uns nicht starre logische Gegensätze, sonderen zwei Pole der Lebensganzheit. Zwischen beiden Polen webt sich das Ganze des konkreten Lebens. Wir begreifen, daß nicht nur das eine oder das andere gelten darf, sondern daß beides gilt. Wir begreifen, daß die Weltgeschichte die fortwährende Auseinandersetzung beider Tendenzen, der volklichen und der staatlichen, ist. Aus ihrem Gegeneinanderwalten und Ineinanderwalten erwachsen immer neue geschichtliche Gebilde. Die lebensfähigsten Gebilde tragen das Leben vorwärts durch die Zeit, die unvollkommenen vergehen in Unkraft. Der echte Staatsmann gestaltet nicht das Leben nach einer Konstruktion, sondern er trägt ein Gestaltungsempfinden in sich für das Sichwandelnde und für das Gefestigte, und er wird den immer neuen Ausgleich des Lebens zwischen Fließen und Erstarrung suchen.

Der verschiedenartigen Schichtung und Verknüpfung der Glieder in Volk und Staat entspricht eine verschiedene Wertung der Individuen. Im Volk entwickelt sich ein System von Wertungen. Die erste und unmittelbarste Wertung ist die nach dem Alter. Das höhere Alter gibt eine größere Umsicht, eine nachdrücklichere Vertretung und eine klügere Geltendmachung des Besitzes. Es sind die Alten, nicht die Jungen, die Häuser bauen, für Äcker sorgen, Erbe anhäufen. Die „Ältesten", die „Senatores", die „Geronten" bedeuten immer das Eindringen der Volkssphäre in die Sphäre des Staates.

Die zweite Wertung ist die nach der Größe des Besitzes, nach dem Reichtum. Die Hochschätzung wird auch dem entgegengebracht, der den Reichtum nicht zu nutzen weiß. Von hier aus dringen „plutokratische" Ordnungen in das Staatsleben ein. Die dritte Wertung ist die nach Berufen und, damit zusammenhängend, Ständen. Standeswert und Berufswert bedeuten eine weitere Entwicklung des Besitzwertes. Von hier aus dringen ständische Ordnungen in das Staatsleben ein. Die letzte und sublimste Wertung in der volkhaften Gemeinschaft ist die Wertung nach der Bildung und dem Persönlichkeitsgehalt der Menschen. Sie stellt sich erst auf einer gewissen Entwicklungshöhe ein. Auch dieses Wertungsprinzip dringt in gewisser Weise ins Staatsleben ein. Aber die reine staatliche Wertung geht nicht von Alter, Reichtum, Stand und Beruf, Bildung aus, sondern allein von dem staatlichen „Rang", und dieser Rang hängt von dem Umfang der Machtbefugnis ab, den der einzelne Staatsträger oder Staatsvertreter ausübt. Während die volkhaften Wertungsprinzipien meist mehr oder weniger eng mit dem Besitz zusammenhängen, hängt das staatliche Wertungsprinzip aufs engste mit der Macht zusammen. Je größer der Machtbereich eines Individuums im Staatsgefüge ist, um so höher sein staatliches Ansehen, seine staatliche Würde.

Endlich möchte ich Sie noch auf den bemerkenswerten Unterschied der Begrenzung von Völkern und Staaten aufmerksam machen. Die Volksbegrenzung ist wesentlich verschieden von der Staatsbegrenzung. Alle Volksgrenzen sind diffus, alle Staatsgrenzen sind scharf. Niemals kann man ein Volk scharf gegen das andere abgrenzen. Die Völker gehen in breiten Grenzstreifen ineinander über, sie wohnen durcheinander zerstreut, sie mischen sich durch Connubium usw. Manches Individuum ist nicht imstande, seine Volkszugehörigkeit zweifelsfrei festzustellen. Dadurch wird die Tatsache, daß es Völker gibt, nicht aufgehoben. Aber diese Art von Gemeinschaftsgebilden geht eben ohne scharfe Grenzen ineinander über. Dagegen ziehen die Staaten ihre Grenzen haarscharf. Man tritt mit einem einzigen Schritt von dem einen Staatsgebiet ins andere. Da waltet keinerlei Unklarheit, es sei denn, daß ein Streitfall zwischen zwei Staaten vorliegt. (Eine Abschattung der Staaten gegeneinander gibt es dagegen in bezug auf ihre größere oder geringere Souveränität, die im Grunde ein Herrschaftsverhältnis bedeutet.)

Aus diesem Vergleich der Schichtung, Verknüpfung, Wertungsweise und Begrenzung beider Arten von Gemeinschaften geht hervor, daß die Lebensreihe Volk mehr triebhaft-vegetativer Art, die des Staates mehr willensmäßig-rationaler Art ist. Die Volksgemeinschaft entsteht

unbewußt und dehnt sich oft unbewußt aus. Es kann Jahrhunderte dauern, ehe ein Volk überhaupt zum Bewußtsein seiner selbst kommt, ehe ein Volk darauf verfällt, daß sich in ihm eine besondere Art von Menschen darstellt. Dagegen weiß ein Staat immer um sich selbst, und seine Politik ist wesentlich die Angelegenheit des führenden Willens. Damit hängt es auch zusammen, daß die Menschen erst mit der Staatsbildung in die Geschichte eintreten. Das Volk als solches ist geschichtslos, wie ein Rudel Wölfe, wie ein Bienenschwarm geschichtslos ist. Das Volk ist, mit Wilhelm Heinrich Riehl zu reden, eine Angelegenheit der Naturgeschichte. Dagegen ist der Staat immer Angelegenheit der Geschichte. Volksleben und Staatsleben als solches hat eine durchaus verschiedene seelische Färbung.[4])

6.

Eine höchst eigentümliche und durchaus nicht „selbstverständliche" Lösung der Zusammenstimmung von Volk und Staat ist der westeuropäische Versuch, die beiden Lebensreihen gleichsam zur Deckung zu bringen im sogenannten „modernen Volksstaat". Diese westeuropäischen Rechts- und Nationalstaaten (die sowohl als Monarchien wie als Demokratien erscheinen) weisen eine sehr intensive Durchdringung von Volk und Staat auf. Der Staat erscheint da als ein unmittelbares Erzeugnis des Volkes, etwa so, wie die Schnecke ihr Gehäuse unmittelbar erzeugt. Damit tritt alsbald notwendig das Ideal auf, den Staat zum vollkommenen Ausdruck der Art des Volkes, seines „Volkstums" zu machen. Die größte geschichtliche Förderung hat diese Anschauungsweise durch das Entstehen der „Volksheere" erhalten. Durch den Heeresdienst wurde jedes dienende Volksglied zum Mitträger der Staatsgewalt. Diese, bildlich gesprochen, Deckung der Volks- und Staatsgemeinschaft hat sich als sehr förderlich erwiesen, daher denn auch heute das Bestreben, Volk und Staat zur Deckung zu bringen, die verschiedensten Nationen ergreift.[5])

[4]) Eine Vergleichung von Volk und Staat in anderen Hinsichten habe ich in der 3. Auflage meiner „Volksbürgerlichen Erziehung" (Hanseatische Verlagsanstalt, Hamburg, 1928) Seite 37 ff. gegeben.

[5]) In der Aussprache vermißte man, daß ich nicht aufgezeigt habe, wie Volk und Staat zu dieser Deckung und Durchdringung kommen mußten. Das wäre aber eine geschichtliche, nicht eine analytische Aufgabe. Allerdings hat der moderne Volksstaat seine geschichtlichen Ursachen und insofern auch seine historische „Notwendigkeit". Aber eine primäre Notwendigkeit hat er keineswegs; denn wir sehen ja, daß durchaus nicht zu allen Zeiten und durchaus nicht überall ein Bestreben vorhanden ist, Volk und Staat zur Deckung zu bringen. Ich möchte auch nicht einmal sagen, daß das ein „Ideal" wäre. Ich sage nur, daß dieses Gebilde „Volksstaat" ungeheure Energien im Dienste des Staates entbunden hat, und daß es also nicht zufällig ist, wenn gerade die politisch mächtigsten Staaten unserer Zeit

Die Vorteile eines solchen Volksstaates liegen in Folgendem:

Erstens: Der Staat schützt das Volksleben mit seiner volkstümlich bestimmten Kultur. Die im Staate kumulierte Willenskraft kommt dem Volkstum und seiner Kultur sowohl intensiv wie extensiv zugute. Der Staat bringt die „nationale" Kultur auch in der internationalen Öffentlichkeit zu Geltung und Ansehen.

Zweitens: Das Volk liefert dem Staat seine besten Kräfte. Dadurch, daß die „Staatslaufbahn" im Volk ein besonderes Ansehen genießt, wenden sich die tüchtigsten Menschen dem Staatsdienst zu. Ferner, durch die lebendige Teilnahme des Volkes an den Vorgängen im Staat und an seinen Aufgaben erhält der Staat eine große *seelische Konsistenz*, die ihm in kritischen Zeiten, wo diese Konsistenz als „Nationalstolz" erscheint, zugute kommt.

7.

Es ist ein alter Satz, daß alles Lebendige aus *den* Kräften lebt und sich erhält, durch die es geschaffen wurde. Auch Volk und Staat leben aus *den* Kräften, aus denen sie erwachsen.

Für Entstehung und Wachstum des *Volkes* als der aus dem Blut erwachsenen Lebensgemeinschaft sind drei Kräfte von höchster Bedeutung: Die *Liebeskraft*, welche die Menschen beseelt und antreibt. Die Liebe von Mann und Weib, von Eltern und Kindern, die Liebe der Heimat, des Erbes, der Gemeinschaft bestimmt alle Größe und Fülle eines Volkes. Wo die Liebe erlahmt, wird das Volksleben dünn, nüchtern und armselig. Nötig aber ist auch die Kraft der *Einfalt*. Das ist die Unbekümmertheit des Lebens, der tapfere Mut, das Leben zu *wagen*. Wenn in einem Volke diese Tapferkeit des Wagens, diese Lust, ins Unbekannte zu schreiten, dieser Mut, unvorhergesehene Kämpfe auf sich zu nehmen und zu bestehen, erlahmt, wenn die Menschen vor allem erst an ihre „Sicherheit" denken, an die Sicherung der Ehe, an die Sicherung der Kinder, an die Sicherung des Erbes, dann wird das Leben kleinlich, klüglich und aller Größe bar. Die dritte Kraft ist die *metaphysische Kraft*. Das ist Fähigkeit, das Leben nicht vom Menschen, sondern von Gott aus zu werten. Wer seine Wertungen von jenseits des Lebens nimmt, der hat die Kraft, sein Leben für überpersönliche Werte der

mehr oder weniger auf der Grundlage des „Volksstaates" aufgebaut sind. Aber den Volksstaat als *das* ideale Ziel erklären, das wäre eine durchaus subjektive Wertung über alle Wissenschaft hinaus. Es ließe sich sehr wohl auch denken und verteidigen, ein „Imperium", das als solches nicht volksstaatlich wäre, als Ideal hinzustellen. Spezifisch politische Naturen neigen dazu, sobald sie nicht durch die Praxis beengt sind.

Gemeinschaft in die Schanze zu schlagen, er hat die Kraft, sich und sein Leben dem höchsten aller Werte rücksichtslos unterzuordnen: der Wahrheit. Wo die metaphysische Kraft erlischt, da erlischt die Liebe zum Vaterlande, da erlischt der Mut zur Wahrheit. Da darf auch kein Mensch mehr das Opfer seiner Mitmenschen für überpersönliche Werte fordern. Da verkommt alles Leben in erbärmlichem Glück und in verächtlicher Wohlfahrt.

Für Entstehung und Wachstum des Staates als der aus dem Willen erwachsenen Lebensgemeinschaft sind ebenso drei Kräfte von höchster Bedeutung: die Kraft zu gehorchen und zu befehlen. Denn das ist die Fähigkeit zur Über- und Unterordnung. Es ist recht eigentlich die staatenbildende Kraft. Wo sie durch Neid oder Ressentiment verderbt ist, kann ein Staat nicht gedeihen. Eng damit verbunden ist die Willensmächtigkeit, denn die Macht des Staates hängt ab von der Willensstärke des Führers und der geschlossenen Willensbildung der von ihm geführten Nation. Aber zum Willen gehört auch die Intelligenz. Denn erst sie gibt Klarheit über die Lage, das Ziel und die Mittel. Man kann sich einen bedeutenden Maler, einen genialen Musiker, selbst einen großen, von Gesichten erfüllten Propheten ohne besondere Intelligenz denken, ein Staatsmann ohne starke Intelligenz ist unmöglich. Wo die Intelligenz nicht den Ansprüchen des Ehrgeizes und des Stolzes gewachsen ist, muß der Staat zugrunde gehen.

Drei gegensätzliche Forderungen also werden von Volk und Staat an die einzelnen Menschen, die immer zugleich beiden Lebensreihen angehören, gestellt: Liebe, welche die Menschen gleichmacht; Gehorsam, der die Menschen ungleich macht. Einfalt, die sich tapfer treiben läßt; Willensstärke, die sich nicht treiben läßt, sondern klare Ziele setzt. Metaphysische Kraft, die den Menschen über irdische Dinge hinaushebt und ihn zu der „Torheit" befähigt, diese Welt für nichts zu achten; Intelligenz, welche die Dinge dieser Welt zu erkennen und zu schätzen weiß. Diese gegensätzlichen Kräfte werden von demselben Menschen gefordert, er muß Widersprechendes vereinen. Das erzeugt Spannungen im Menschen und Spannungen in der menschlichen Gemeinschaft. Aber in diesen Spannungen ist das Leben. Ob die Spannungen stark und fruchtbar sind, davon hängt das Lebensniveau der Nation ab.

Gemeinschaft und Persönlichkeit in der Philosophie Hegels.

Von Prof. Dr. Theodor Haering-Tübingen.[1])

Wenn bei irgendeinem Philosophen, so wird sich bei einem so ganz besonders einheitlichen Denker wie Hegel seine Stellung zu einem Einzelproblem, wie es das von Gemeinschaft und Individuum ist, nur aus der Einheit und Ganzheit seiner Gedankenwelt heraus in ihrer Eigentümlichkeit darstellen und verstehen lassen. Wenn aber dieser einheitliche Denker zugleich ein so lebendiger ist, wie Hegel, von dem wir immer deutlicher einsehen, daß er sich (seiner eigenen Lehre vom Leben gemäß) bis zu seinem Tode inhaltlich immer weiter entwickelt hat, so kann diese Einheit und Ganzheit seiner Gedankenwelt nicht in dem inhaltlichen Gedankenbestand derselben zu irgendeiner Zeit (auch nicht am Ende seines Lebens) gesucht werden, sondern höchstens in einer einheitlichen Idee und Tendenz, welche diese ganze wechselreiche inhaltliche Entwicklung beherrscht. Eine solche Grundtendenz gibt es nun aber bei Hegel nach meiner Überzeugung in der Tat; und sie ist, wie Sie sehen werden, für uns auch schon dadurch interessant, daß sie mit derjenigen, die uns heute hier zusammengeführt und die auch die vorhergehenden Vorträge beschäftigt hat, sehr nahe verwandt ist.

Diese Grundtendenz alles Hegelschen Philosophierens habe ich daher zunächst kurz zu skizzieren, um aus ihr die besonderen Eigentümlichkeiten der Stellung Hegels zu unserem Spezialproblem herauswachsen zu lassen und so erst recht verständlich zu machen. Sie werden auf diese Weise dann besonders klar sehen, wie diese Stellung Hegels zugleich einen nicht unwichtigen Beitrag gerade auch zu den besonderen Streitfragen liefern kann, welche die Verhandlungen des gestrigen Tages gezeitigt haben: vor allem auch zu der Frage der Rationalität oder Irrationalität aller Gemeinschaft.

I.

Wer an der Hand des Nachlasses zunächst die Jugendentwicklung Hegels Schritt für Schritt verfolgt, der sieht mit Erstaunen, wie der scheinbar und

[1]) Der Vortrag erscheint hier um diejenigen Gedankengänge erweitert, um welche das Manuskript (aus Gründen der durch die Vorredner geschaffenen Lage) auf der Tagung selbst gekürzt worden war; umgekehrt ist die durch die Tagung selbst bewirkte ausführlichere Behandlung gewisser Teilprobleme nachträglich in das Manuskript hineingearbeitet worden.

vermeintlich so rein theoretische, abstrakte und allgemeine Denker Hegel zunächst von einer rein praktischen und konkreten Problemstellung, sozusagen von einer volkspädagogischen Frage ausgegangen ist. „Wie kann ein Volksleben, das in all seinen Äußerungen starr und unlebendig (Hegel sagt damals „positiv", „objektiv"; später „abstrakt", „bloß reflektiert", „fix" und „fest" usw.) geworden ist, zu neuem Leben erweckt, mit neuem lebendigem Geist wieder erfüllt werden?" — das ist die Grundfrage, die überall hinter seinen grübelnden Meditationen steht. Man übersieht diese Haupt- und Grundfrage bei flüchtiger Betrachtung leicht deshalb (obwohl Hegel selbst sich überall eigentlich mit aller Deutlichkeit darüber ausspricht), weil es sich zunächst oft einerseits um viel speziellere praktische Probleme, als um das genannte, (um religiöse, kirchliche, sittliche usw., andererseits auch um rein theoretische zu handeln scheint; letzteres vor allem deshalb, weil Hegel sich weithin der aus rein theoretischen Gedankenzusammenhängen von Leibniz, Mendelssohn, Fichte, Kant usw. genommenen Begriffe bedient und dadurch oft in der Tat zunächst eine rein theoretische Deutung suggeriert Sieht man jedoch genauer zu, so findet man bald (wofür ich, wie auch für alles folgende, freilich auf mein Hegelwerk[2]) verweisen muß), daß jene Einzelprobleme doch immer ganz und gar jenem allgemeineren praktischen Problem lebendigen Volkslebens dienen und daß dies auch bei jenen scheinbar theoretischen Interessen der Fall ist, die entweder mindestens indirekt auch aus jenen rein praktischen Fragen erwachsen oder überhaupt nur ihrer äußeren Terminologie nach theoretische Probleme zu enthalten scheinen, während Hegel jene Begriffe in Wahrheit in oft starker Umdeutung ihres ursprünglichen Sinnes und unter Berücksichtigung eines oft für ihren ursprünglichen Zusammenhang nebensächlichen Teilgedankens nur als Gewand für seine eigenen praktischen Gedanken benützt und sie überhaupt meist so nebensächlich behandelt, daß er sie, oft im gleichen Satz, wieder mit anderen vertauschen kann, die ganz anderen, damit vielfach unverträglichen Gedankenreihen entspringen —: zur Verzweiflung aller Interpreten, die diese Eigentümlichkeit nicht kennen oder beachten.

Diese praktisch-volkspädagogische Grundfrage steht nun aber nicht bloß in den allerersten Anfängen im Brennpunkt seines Interesses, sondern auch die Frankfurter Schriften, sogar die allerletzte derselben, das sog. „Frankfurter Systemfragment von 1800", das in Wahrheit gar kein System fragment, sondern eine sehr praktisch orientierte Schrift (ähnlich etwa der über die Verfassung Deutschlands, nur etwas allgemeiner, die ganze Zeit betreffend) gewesen

[2]) Hegel, sein Wollen und sein Werk, Bd. I, Teubner, Weihnachten 1928, XXIV und 785 S.

zu sein scheint, sind noch ganz an dieser alten Grundfrage orientiert. Ja, ebenso ist es auch noch in den Jenaer Anfängen (s. die „Verfassung Deutschlands", die keineswegs aus dem übrigen Schrifttum herausfällt, oder den noch unveröffentlichten Band XII des Berliner Nachlasses). Ja, auch als später dort, unter Schellings Einfluß, Hegels Denken allmählich universaler wird und vom „Volk" auf den „absoluten Geist" sich ausdehnt und als auch das theoretische und systematische Interesse Hegel in der Tat stärker ergreift, verleugnet sein Denken doch, gerade auch im Unterschiede zu Schelling, diese praktisch-volkspädagogische Herkunft nie; sondern der „absolute Geist" Hegels bleibt immer, mindestens zugleich, noch das Ideal eines lebendigen universalen Geisteslebens, wie einst das ideale Volksleben es gewesen war, und auch alle theoretische Systematik erfaßt das Wesen lebendiger Wirklichkeit im Grunde auch dann noch immer in erster Linie zu dem praktischen Zweck, um an diesem erkannten Wesen und Ideal das praktisch-politische Verhalten in der Welt und für die Welt orientieren und so die Welt verlebendigen und bessern zu können. Wir werden nachher wieder hierauf zurückkommen müssen.

Aber nicht nur diese volkspädagogische *Frage*, sondern auch die *Antwort* darauf, die Lösung jenes Problems der Verlebendigung des Volkslebens, steht für Hegel mit merkwürdiger Sicherheit in ihren allgemeinsten Zügen von Anfang an, sozusagen intuitiv, fest und ist ihm, durch alle spätere Erfahrung und auch in der späteren Universalisierung und Theoretisierung seiner Interessen in Jena, niemals umgestoßen worden. Diese Antwort aber lautet in Kürze: alles Übel im heutigen Volksleben kommt nur daher, daß dasselbe *denaturiert, seinem wahren Wesen entfremdet* ist. Es gilt also „nur", dies wahre Wesen desselben wiederherzustellen, so wird es wieder lebendig und gesund sein.

So ausgedrückt, erscheint diese Antwort freilich zunächst recht banal und nicht viel mehr als ein waschechter rationalistischer Optimismus zu sein; und gewiß hat bei ihr, neben der eigenen Mentalität Hegels auch die Aufklärung und Rousseau irgendwie mit Pate gestanden. Sieht man aber näher zu, so ist auch dies wieder doch nur der Schein, und es findet sich in Wahrheit nicht die Spur von jener zur Genüge bekannten aprioriischen Konstruktion von idealen Wesensbegriffen, wie sie zum Wesen des Rationalismus gehört und wie sie gerade Hegel selbst immer ganz besonders sarkastisch als lebensfremd und daher unwirksam bekämpft hat. Vielmehr sehen wir, wie Hegel sein ganzes Leben lang, damals wie später, die Antworten auf jene Fragen (nach dem wahren Wesen und der wahren Natur lebendigen Volkslebens, nach den Hauptformen und -gründen ihrer Denaturierung und nach dem besten Weg zu ihrer Wieder-

herstellung) in mühevoller und immer neuer Befragung der Erfahrung sich erkämpft bzw. sich bestätigen läßt. An immer neuen Beispielen aus Vergangenheit wie Gegenwart untersucht er, in den Jugendmeditationen wie auch später, wann ein Volk oder eine Lebensäußerung desselben lebenskräftig und lebensfähig gewesen und wann sie der Denaturierung verfallen sei, also die Grundzüge guten und schlechten Volkslebens; ebenso aber auch, welche Wege es in den jeweiligen verschiedenen historischen Situationen wieder zu neuem Leben zu bringen vermochten oder auch nicht? Das ist auch nicht mehr nur die Art, in welcher etwa ein Montesquieu oder Gibbon oder Herder ähnliche Fragen über die Ursachen des Verfalls eines Volkes gestellt hatten, sondern alles geht bei Hegel unendlich viel tiefer, viel mehr ins einzelne und ist dadurch unendlich viel realistischer, wirklichkeitsnäher und intuitiver und praktischer als dort.

Als Hauptergebnis aber erwächst ihm so immer deutlicher und bewußter die Einsicht, daß gute und lebensfähige Volksgemeinschaften sich dadurch von den schlechten und zugrundegehenden unterscheiden, daß in den letzteren einerseits — im ganzen wie im einzelnen — das lebendig Zusammengehörige auseinandergerissen, ja zum Teil zu unversöhnlichen Gegensätzen und Dualismen zerspalten ist; daß z. B. die verschiedenen Seiten und Gemeinschaftsformen des Volkes (Religion, Sittlichkeit, Staat, Wirtschaft, Kunst usw.), ebenso aber auch der einzelne und die Gemeinschaft oder die einzelnen Individuen untereinander auseinandergerissen sind, ja daß der einzelne Mensch hier in sich selbst zerspalten ist; daß andererseits aber auch das, was in der Tat verschieden ist und geschieden sein, ja in gewissem Gegensatz stehen sollte, in ungebührlicher Weise vereinerleit, verschwommen und gleichgemacht worden ist, also seine Selbständigkeit und Besondertheit verliert, „gleichgültig" oder rein „passiv" usw. wird, während es in Wahrheit, trotz aller jener lebendigen Einheit und Wechselwirkung, seine besondere Qualität, Selbständigkeit, Aktivität und Freiheit voll aufrechterhalten sollte: als „aufgehobenes", aber keineswegs „vernichtetes" Moment jenes Ganzen, wie Hegel später sagen wird.

Genau diese selben Merkmale, die hier zu Anfang als solche guter oder schlechter Volksgemeinschaft auftreten, begegnen uns dann aber wiederum auch später als solche guter oder schlechter „Einheit" und „Vereinigung" schlechtweg bzw. von Lebendigkeit oder Unlebendigkeit eines Geisteszustandes überhaupt: unlebendig ist dann alles, was aus der schließlich umfassendsten geistigen Gemeinschaft: der des „absoluten Geistes", losgelöst und abstrakt herausgerissen ist oder was umgekehrt seine besondere und selbständig-bedeutsame aktive Rolle in demselben nicht erfüllt bzw. verloren hat. Wenn Hegel dabei

später immer mehr auch früher negativ gewertete Geisteszustände positiv zu werten lernt, so kommt auch dies doch wieder nur daher, daß er — und zwar an der Hand der Erfahrung und in immer tieferer Erkenntnis des Wesens alles Lebens — auch diese immer mehr als notwendige Momente im Ganzen lebendigen Lebens erkennt, und so in ihnen, vom Ganzen her betrachtet, doch dieselben Merkmale erfüllt sieht, die wir schon in der Frühzeit als solche *lebendiger* Einheit bei ihm fanden.

Die Wiederherstellung (Redintegration) dieser lebendigen Wechselwirkung und Einheit des zu Unrecht Getrennten und dieser verlorenen aktiven und freien Selbständigkeit der einzelnen Momente in derselben kann darum nach Hegels Meinung auch der einzige Weg zu wirklicher Wiederbelebung des Volks- und Zeitgeistes sein. Das ist seine Antwort, die ihm von jeher intuitiv feststeht und die ihm jede neue Erfahrung bestätigt.

II.

In den Zusammenhang dieser praktisch-volkspädagogischen Grundfrage und ihrer eigentümlichen Beantwortung hinein haben wir nun also auch unser Spezialproblem „Gemeinschaft und Individuum" bzw. Hegels besondere Behandlung desselben zu stellen. In der spezielleren Form des Problems von *Volks*gemeinschaft und Individuum bildet es für ihn, wie wir nun wissen, demnach von vornherein sogar einen Hauptteil seines eigenen Grundproblems. Ja, sofern für die wahre Verlebendigung der Volksgemeinschaft auch alle anderen Gemeinschaftsformen und ihre Verlebendigung, ja auch die Frage der lebendigen Beschaffenheit und Struktur des Individuums in einem solchen lebendigen Ganzen, eine unentbehrliche Rolle spielen, so muß in jener grundsätzlichen Antwort Hegels zugleich seine Antwort auch auf die Frage von Individuum und Gemeinschaft im allgemeinsten und umfassendsten Sinne liegen. Auch unser Problem also muß bei Hegel von vornherein unter dem praktischen Gesichtspunkt auftreten: wie das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum von jenen Grundschäden lebendigen Volkslebens befreit und wieder zur lebendigen Einheit von Gemeinschaft und Persönlichkeit (damit aber auch derjenigen der Gemeinschaftsformen untereinander und des einzelnen Individuums in sich) redintegriert werden könne? Und die Antwort ist auch hier für ihn die schon oben genannte: wenn man dieser Beziehung ihre wahre, lebendige Natur zurückgibt und sie von jenem doppelten Hauptschaden befreit. Beides aber, ihre Natur wie ihre Schädigungen, werden von Hegel auch hier überall empirisch gesucht und gefunden.

In der Tat zeigt uns denn auch schon die Jugendentwicklung Hegels, mit welcher Selbstverständlichkeit für ihn von Anfang an die Überzeugung feststeht, daß die Störung des lebendigen Wechselverhältnisses von Individuum und Gemeinschaft *in jenem Doppelsinn* einen der Haupt- und Krebsschäden des Volkslebens und der Zeit bildet. D. h. sie kann in der Tat wieder entweder in einer Zerreißung der Gemeinschaft und in allzugroßer Selbständigkeit des Individuums, wie umgekehrt in einer allzugeringen Selbständigkeit, Aktivität und Freiheit der einzelnen Individuen bestehen. Ja, beides hängt für Hegel in seinen Meditationen sogar vielfach wieder aufs engste zusammen, sofern nach seinen Untersuchungen die Losreißung des Individuums und seine scheinbar allzu große Freiheit und Selbständigkeit immer zugleich doch auch eine Loslösung vom eigentlichen Lebensquell und damit auch wieder in Wahrheit eine Einbuße an Aktivität und wahrer freier Wirksamkeit bedeutet. Immer jedenfalls steht ihm beides fest: das (lebendige) Individuum ist ohne (lebendige) Gemeinschaft für ihn ebenso undenkbar, wie die (lebendige) Gemeinschaft ohne lebendige, selbständige, freie, aktive Individuen, die sie tragen. Keins ist ohne das andere lebensfähig und jedes vermag nur mit dem anderen zusammen sein wahres Wesen zu erfüllen. Gewiß mag Hegel später manchmal, als er vorwiegend gegen einen übertriebenen Individualismus und gegen eine bloße Atomisierungs- und Summationstheorie der Gemeinschaft zu kämpfen hatte, die Seite der Gemeinschaft stärker betont haben, und gewiß sind auch in seinem späteren System (s. u. III, 3) Motive wirksam, welche die Freiheit und Selbständigkeit der Individuen metaphysisch zu gefährden scheinen. In Wahrheit aber hat Hegel für den, der ihn genau zu lesen gewillt ist, beide Seiten immer mit gleicher Stärke betont. Sein Jenaer Wort aus der Schrift über die „Differenz", daß „höchste Gemeinschaft höchste Freiheit" sei, und daß „Gemeinschaft der Person mit anderen nicht Beraubung, sondern Erweiterung der wahren Freiheit" darstelle, ist für ihn immer ebenso gültig geblieben, wie die von ihm ebenfalls immer wieder fast zum Überdruß betonte Überzeugung, daß umgekehrt eine Volksgemeinschaft ohne wirklich freie und selbständige (obwohl abgestufte III, 1 b) Bürger, ja sogar ohne *Helden* persönlichkeiten, niemals lebendige Gemeinschaft sein und bleiben könne.

Dieses Wesengesetz hat er sich an immer neuen Beispielen und Gegenbeispielen zu vergegenwärtigen und zu bestätigen gesucht. So sind ihm in Tübingen, Bern und Frankfurt in der Hauptsache die griechische Polis oder das johanneische Reich Gottes ideale Gemeinschaften; dagegen das Christentum, vor allem das spätere Kirchenchristentum, oder die Kantische wie die jüdische Sittlichkeit Gegenbeispiele; und die letzteren drei charakteristischerweise

deshalb, weil sie den Menschen nach Hegels Meinung teils zum bloß passiven und unselbständigen machen wollen oder ihn dualistisch in Sinnlichkeit und Vernunft usw. zerreißen, teils weil sie umgekehrt bloße „Privatreligion" oder bloße individualistische Moral sind, d. h. den einzelnen allzu unabhängig stellen, teils weil ihm (z. B. in dem jüdischen oder Kantischen Gedanken des „allgemeinen Gesetzes") die behauptete und geforderte „Allgemeinheit" nur eine schlechte, abstrakte Vereinigung der Menschen untereinander zu sein scheint, im Gegensatz zu lebendiger Volkssittlichkeit, wo das allen gemeinsame Gesetz nicht hoch und fern über dem einzelnen und allen einzelnen schwebt, sondern lebendig in ihnen und durch sie alle lebt.

Dabei nimmt Hegel seine Beispiele für gute und schlechte Gemeinschaft (wie oben seine Terminologie) ziemlich wahllos, wo immer er passende findet, oft genug sogar von derselben historischen Erscheinung und Persönlichkeit und sogar von Fällen, die zunächst den Uneingeweihten ganz irreführen können. Kann er doch in diesem Sinne sogar ganz unbekümmert, was z. B. Rosenzweig rügt, sich die „Vertragstheorie" terminologisch aneignen (gegen deren Individualismus und Atomismus er sonst grundsätzlich und überall kämpft), indem er in ihr doch auch wieder eine Anerkennung der notwendigen Rücksichtnahme des einzelnen auf das Ganze und zugleich doch auch wieder einen Sinn für die wesentliche Bedeutung des einzelnen für den Staat zu fühlen glaubt. Nichts kann aber auch hier offenbar das, worum es ihm *eigentlich* zu tun ist, und die Identität dieses Grundideals deutlicher machen, als gerade dieser ständige Wechsel der Ausdrucksweise, wie von Lob und Tadel gegenüber denselben historischen Phänomenen je nachdem sie einen jener Grundzüge zeigen oder nicht. So sind es in der Tat überall die schon oben genannten Schäden des Volkslebens, gegen die Hegel auch hier im Hinblick auf das Verhältnis von Gemeinschaft und Individuum kämpft; und ganz Analoges ließe sich auch für dasjenige von Gemeinschaft und Gemeinschaft innerhalb umfassenderer Gemeinschaften und in bezug auf die verschiedenen Seiten des einzelnen Individuums (Vernunft und Sinnlichkeit, Religion und Sittlichkeit usw.) zeigen, wovon jedoch erst später (s. III, 3) die Rede sein soll.

III.

Zu den ganz besonderen Eigentümlichkeiten der Stellung Hegels zu unserem Sonderproblem gelangen wir jedoch erst, wenn wir weiter nach der Näherbestimmung dieses für ihn so selbstverständlichen Wechselverhältnisses von Gemeinschaft und Individuum fragen und zu einer genaueren Betrachtung der

Ergebnisse der jahrelangen minutiösen und einfühlsamen empirisch-phänomenologischen Analysen aller möglichen lebendigen und unlebendigen Gemeinschaftsphänomene übergehen, die unstreitig den eigentlichen und auch für die Zukunft wichtigsten Beitrag Hegels zu unserem Problem darstellen. Wir scheiden dabei dreierlei: 1. die Analyse der allgemeinsten Struktur aller lebendigen Gemeinschaft, 2. diejenige der verschiedenen besonderen Arten von Gemeinschaft und schließlich 3. diejenige der Zusammenhänge der verschiedenartigen Gemeinschaftsformen, womit zugleich (wie schon bei 2) eine solche der entsprechenden Rolle der Einzelpersönlichkeit Hand in Hand geht, die diese in jenen Gemeinschaftsformen spielt.

1.

Die Jugenddokumente zeigen, wie Hegel in der Tat an den allerverschiedensten Gemeinschaftsarten, ohne zunächst ihre spezielleren Unterschiede näher zu berücksichtigen, vielfach ganz allgemein die Struktur eines lebendigen Gemeinschaftsverhältnisses überhaupt aufzudecken gesucht hat. Und zwar hat Hegel gerade diese Frage zunächst an dem einfachsten und primitivsten Fall eines solchen: an der Gemeinschaft zwischen nur zwei Individuen eingehend studiert: an Verhältnissen, wie denen zwischen Gott und Mensch, Herrscher und Untertan, Herr und Knecht, Liebendem und Geliebtem, Gebendem und Beschenktem usw. Daß für ihn in allen diesen Fällen der Nachdruck in der Tat zunächst ganz auf der Feststellung des allgemeinsten Strukturschemas und Typus solcher (lebendiger) Verhältnisse und nicht auf den Besonderheiten derselben liegt (auch wenn er äußerlich scheinbar Spezialverhältnisse, wie das des glaubenden oder des kultisch sich betätigenden Menschen (etwa des Opferers) zu Gott, als Beispiele sei es eines guten und lebendigen, sei es eines schlechten und erstarrten oder zerrissenen Verhältnisses zwischen Mensch und Gott behandelt oder so konkrete Beispiele wie das des Abraham in dieser Weise analysiert): das geht schon aus dem seltsamen ständigen Wechsel der Einzelbeispiele und der Unbekümmertheit hervor, mit der Hegel etwa von der Analyse eines solchen Glaubens- zu einem Liebesverhältnis usw. im selben Satze übergehen kann; ebenso aber daraus, daß er wirklich schon sehr früh gelegentlich sich etwa das Schema eines Herrschaftsverhältnisses auch ganz allgemein-schematisch mit Buchstabensymbolen klar macht, die ebenso auf jedes andere Gemeinschaftsverhältnis angewandt werden können, oder daß er dazwischen hinein ohne Übergang überhaupt so allgemeine Verhältnisse wie das von Bestimmendem und Bestimmtem, Objekt und Subjekt als Beispiele

wählt und mit jenen konkreteren wechseln läßt; ja, in einigen Fragmenten, sogar alles „Sein" ganz im allgemeinen im unlebendigen und lebendigen Sinn mit Verhältnissen des Glaubens oder der Liebe parallelisiert und abwechseln läßt. Was die Lektüre solcher Darlegungen für den Uneingeweihten wieder besonders erschwert, ja oft hoffnungslos macht, ist, daß er aus eben diesem Grunde auch hier wieder sogar vielfach Spezialverhältnisse wie Liebe, Glauben usw. einfach als Namen für ein lebendiges oder totes Gemeinschaftsverhältnis überhaupt, also als Typen, gebraucht.

a)

Das Resultat aller solcher Analysen aber ist nun zunächst (a), daß alle lebendigen Verhältnisse und Gemeinschaftsformen dieser Art diejenige Struktur und Einheit zeigen und (zunächst wenn sie lebendig sein sollen) wesensnotwendig zeigen müssen, die er später als dialektische bezeichnet hat. Charakteristisch für eine solche dialektische Einheit aber ist nichts anderes, als jene besondere Art des Wechselverhältnisses, die er (besonders am Liebesverhältnis) nicht müde wird, zu demonstrieren: jenes Wechselverhältnisses, wo nicht, wie der abstrakte Verstand und Sprachgebrauch (Begriff) annimmt und suggeriert, der eine Kontrahent bloß Liebender (Subjekt), der andere bloß Geliebter (Objekt) ist oder jeder beides wenigstens nur alternierend und nacheinander, sondern beide beides in einer mit den üblichen abstrakten Begriffen in der Tat gar nicht darzustellenden und auszudrückenden simultanen und in diesem Sinne für sie sozusagen „irrationalen" Weise. Hegel glaubt (empirisch-analytisch) zeigen zu können, daß z. B. eine (wahrhaft lebendige) Liebesgemeinschaft eben in Wahrheit gar nichts anderes ist und nicht anders vorhanden sein kann, wie als ein solches verschlungenes Gebilde; oder, was dasselbe ist: daß man ihrem Vollbegriff nur gerecht werden kann, wenn man dieses komplizierte Ganze sozusagen in einer Anschauung, intuitiv, zusammenschaut ohne irgend etwas von dieser konkreten Wirklichkeit zu unterschlagen. Eben diesen Vollbegriff nennt er später seinen „konkreten Begriff", der nach ihm allein diese lebendige Ganzheit wirklich er- und begreift. Liebe ist gar nicht das, was man meint und was zu ihrem Wesen (d. h. Bestand, d. h. vollen Begriff) gehört, wenn man sie nicht in dieser dialektischen Weise faßt und begreift. Und dieselbe Sachlage zeigt sich auch bei allen anderen geistigen Zuständen und Tätigkeiten. Sieht man genauer zu, so erweisen sie sich alle als Beziehungen und Verhältnisse, und zwar schließlich immer als solche jener komplizierten „dialektischen" Art, so verschieden sie auch sonst im einzelnen, wie wir später (s. 2) sehen werden, sein mögen, je nachdem

es sich z. B. um ein Liebes- oder ein Herrschaftsverhältnis usw. handelt. Immer allgemeiner glaubte Hegel dieses Verhältnis nicht bloß an einigen besonderen, sondern an allen geistigen Gemeinschaftsverhältnissen, ja später sogar in der Natur (s. u. 3), feststellen zu können. War es zunächst mehr nur das Strukturschema lebendiger Gemeinschaftsverhältnisse im Gegensatz zu unlebendigen gewesen und etwa das Liebesverhältnis nur als Beispiel für lebendige, das Herrschaftsverhältnis gelegentlich für schlechte aufgetreten (denen das lebendige dialektische Hin und Her fehlt), so trat es verständlicherweise, je mehr Hegel alle Geisteszustände als lebensnotwendig zu erkennen lernte (s. o.), als Grundschema aller geistigen Wirklichkeit auf (vorbereitet schon durch Meditationen, in denen Hegel z. B. auch die dialektische Struktur jedes Herrschafts-verhältnisses, ganz ohne einen Gedanken an die früher daneben sich findende negative Wertung desselben, schon früh festgestellt hatte).

Dabei ist es für uns übrigens sehr wichtig, sich deutlich zu machen, daß der Begriff einer solchen dialektischen Einheit für Hegel durch diese seine unendliche inhaltliche Komplexität keineswegs ein unbestimmter oder vager Begriff wird. Auch ein solcher Begriff meint vielmehr etwas ganz Bestimmtes, so wenig sein Gehalt im obigen Sinn mit den üblichen abstrakten Teilbegriffen ganz beschrieben und erfaßt werden mag. Jeder weiß genau, was damit gemeint ist, und muß es wissen, wenn mit ihm überhaupt denkend gearbeitet werden, d. h. wenn er überhaupt eine Erkenntnisfunktion übernehmen soll. Das aber heißt nichts anderes, als daß auch er im strengen Sinne logisch definiert sein muß und sein kann. Diese Forderung der rationalen Logik ist damit keineswegs aufgehoben und kann sehr wohl erfüllt werden: dadurch, daß der Inhalt eines Begriffes im angegebenen Sinne „irrational" ist, ist keineswegs gesagt, daß der Begriff auch nach seiner logischen Funktion irrational sein müßte oder überhaupt nur sein könnte, wenn man ihn irgendwie sinnvoll gebrauchen will. Ganz in derselben Weise können wir auch z. B. den Begriff des Kausalverhältnisses oder des Ding-Eigenschaftsverhältnisses, das seinem Inhalt nach ebenfalls noch von niemand begriffen worden ist, sondern ebenso wie jenes „dialektische" nur beschrieben werden kann, inhaltlich als einen „irrationalen" bezeichnen und ebenso alles naturwissenschaftliche Erkennen mit seiner Hilfe ein irrationales nennen. Aber ebenso sind beide auch wieder gleich „rational" und den Gesetzen der Logik unterworfen. Indem Hegel das z. B. in einer Liebesgemeinschaft gegebene „irrationale" allgemeinste Verhältnis zur Grundkategorie seines Denkens macht, tut er formal gar nichts anderes, als etwa der Naturwissenschaftler mit seiner Kategorie der Beziehung von Ursache und Wirkung oder mit derjenigen der Substantialität, der Beziehung von Ding und Eigenschaften; wird ja doch immer

in solche Grundkategorien ein nicht weiter begreifliches „irrationales" Verhältnis aufgenommen, das uns nur dadurch, daß wir es immer und überall wiederfinden, zum Werkzeug der Verständlichkeit wird. Die Besonderheit einer Kategorie aber ändert das Vorliegen rationalen Verstehens und Erkennens ja doch offenbar nicht. Fragt sich freilich in beiden Fällen, wie weit die empirische Wirklichkeit Erfüllungen dieser Grundverhältnisse zeigt und wieweit nicht.

Für unser Problem des Verhältnisses von Gemeinschaft und Individuum aber ist es von besonderer Bedeutung, daß Hegel also, indem er so das ihm z. B. in einer Liebesgemeinschaft entgegentretende komplexe Verhältnis in seinem Begriff der „dialektischen Einheit" zu einer Grundkategorie macht, die Irrationalität dieses Verhältnisses und jeder Gemeinschaft nicht leugnet, sondern geradezu zum Prinzip erhebt. Während andere Philosophen das Phänomen Gemeinschaft mit allen möglichen anderen Kategorien zu erfassen und zu begreifen suchen, die sie anderen Phänomenen der Wirklichkeit entnehmen, macht Hegel allein (wie höchstens noch Leibniz in seiner Kategorie der Harmonie, aber wie viel differenzierter und tiefer als dieser Vorfahre!) die allgemeinste Struktur dieses lebendigen Gemeinschaftsverhältnisses selbst umgekehrt zur Grundkategorie des Begreifens alles anderen Lebens und verzichtet auf ein anderweitiges Begreifen derselben. Es fragt sich sehr, ob er hiermit nicht den allein gangbaren Weg gezeigt hat. Übrigens hat nicht nur Hegels Begriff der dialektischen Einheit so in unserem praktischen Gemeinschaftsproblem eine seiner Hauptwurzeln (davon, daß dieser auch aus einer ganzen Reihe von anderen Quellen, namentlich später noch, nicht immer zu seinem Vorteil, gespeist worden ist, muß und kann hier abgesehen werden), sondern auch seine vielberufene dialektische Methode. Indem nämlich, wie wir ja wissen, jedes nicht lebendige geistige Verhältnis, also auch jede solche Gemeinschaft (z. B. der Liebe) nur dadurch wiederbelebt werden kann, daß man sie zu ihrem vollen lebendigen Wesen, also zur dialektischen Einheit wieder restituiert und redintegriert, d. h. das Zerrissene und Getrennte wieder zu jener dialektischen Einheit vereinigt, so entspringt dieser praktisch-empirischen Wurzel auch seine ganze dialektische Methode. Bedeutet doch diese im Grunde nichts anderes, als daß ich, um den vollen Begriff oder das volle reale Wesen (beides ist für Hegel ja identisch) eines Phänomens zu gewinnen, über das zunächst fälschlich isolierte und dadurch, wie wir wissen, allzu selbständig, aber damit zugleich meist doch auch nur noch unlebendig-passiv-abstrakt gefaßte Einzelne und Partielle hinausgehen und es durch das ihm zur lebendigen Einheit noch fehlende andere (das A durch das andere, Non A) ergänzen muß; so z. B. den scheinbar allein (als Subjekt) Liebenden durch den notwendig dazu gehörigen Geliebten.

Dieses Herauswachsen des Begriffs der dialektischen Einheit wie Methode aus unserem praktischen Grundproblem ist fast noch deutlicher übrigens an einer anderen Fassung und Deutung der dialektischen Einheit zu sehen, die sich, wie jeder Hegelkenner weiß, neben der eben gegebenen Formulierung, wonach sie die lebendige Einheit und Vereinigung von Gegensätzen (A und Non A) ist, zu allen Zeiten findet. Danach soll sie nämlich „die Vereinigung der Vereinigung und der Nichtvereinigung", d. h. die gute lebendige Vereinigung dessen sein, was an einer scheinbaren und schlechten Vereinigung, z. B. zwischen Gott und Mensch (der bloßen Sehnsucht nach Gott usw.), einerseits, und an der Nichtvereinigung, dem Gegensatz (wieder z. B. zwischen Gott und Mensch), das richtige ist. Beides, die Entgegensetzung der Kontrahenten einer Gemeinschaft, von Individuum gegen Individuum, wie ihre Gemeinschaft, ihre Vereinigung, muß in dem wahren, dialektischen Begriff *lebendiger* Gemeinschaft, d. h. in der wahren, den Gegensatz erhaltenden aber überwindenden Vereinigung zum Recht kommen und in Hegels Sinn „aufgehoben" sein. Daß beide Deutungen *sachlich* auf dasselbe und schließlich auf unser praktisches Problem herauskommen, ist klar. Aber auch *formal* stimmen beide in dem allgemeinen Schema überein, daß beidemal eine ursprünglich ihrem Wesen nach dialektische Einheit wieder zu dieser ergänzt bezw. redintegriert wird bezw. werden soll. Und dies ist dann auch im Laufe von Hegels Entwicklung immer mehr, losgelöst von allen einzelnen Beispielen, aus denen sie erwuchs, die allgemeinste Bedeutung des Begriffs der dialektischen Einheit und Ganzheit geworden; sie soll eine Einheit bezeichnen, zu deren Bestand verschiedene relativ selbständige Faktoren derart wesensnotwendig gehören, daß weder sie selbst ohne einander bezw. ohne ihr Gliedsein im Ganzen noch das Ganze ohne ihr individuelles und besonderes Dasein (als Glieder) bestehen kann. Die „dialektische Einheit" ist also in der Tat identisch mit der heute üblichen Kategorie von Ganzem und Glied, nur daß sie bei Hegel nicht, wie es heute so vielfach geschieht, doch immer wieder ihrer Besonderheit gegenüber allen anderen Kategorien beraubt oder allzu schnell durch einen besonderen und ganz bestimmten Sonderfall derselben (etwa den des biologischen Organismus) ersetzt und so verengt wird.

Nur in diesem allgemeinsten Sinne darf auch die aus den verschiedensten Quellen geflossene Hegelsche Ausdrucksweise verstanden werden, daß die dialektische Einheit immer Einheit eines A und Non A, von „Gegensätzen" usw. darstelle. Nicht immer sind es Gegensätze und Widersprüche im strengen Sinn, die vereinigt werden (obwohl eine Hauptquelle für Hegel die Einsicht in die Notwendigkeit auch der *Gegensätze* für alles Leben ist). Aber immer sind es verschiedene und gerade in ihrer Verschiedenheit (die sich bis zum

Gegensatz steigern kann) zu erhaltende Momente und Faktoren des Ganzen und in diesem Ganzen, die damit gemeint sind: ein A und ein anderes Non A dieser bestimmten Einheit. Das eine wie das andere wie das Ganze, das sie umfaßt, sollen zu ihrem Recht kommen, das nach Hegel angesichts der Erfahrung einfach als bestehend anzuerkennen ist, auch wenn diese Art der Beziehung so wenig weiter zu erklären und zu verstehen, also ebenso irrational in diesem Sinne ist, wie die Beziehung von Ursache und Wirkung. Immer aber haftet dieser Kategorienbildung deutlich ihre Entstehung aus Hegels rein praktischem Problem der Verlebendigung von Gemeinschaften deutlich an.

b)

Alles bisher auf Grund der empirisch-phänomenologischen Analyse Hegels Ausgeführte aber hat das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft zunächst noch als ein rein statisches behandelt. Hegel ist jedoch nie darüber im Zweifel gewesen, daß auch dies nur erst eine bloße Abstraktion ist, und alle Erfahrung und Analyse hat es ihm nur immer wieder bestätigt, daß alles Lebendige und darum auch lebendige Gemeinschaft stets ein Werdendes und „Sichbildendes" ist, ein „Prozeß", wie er es seit Jena dann im Anschluß an Schelling genannt hat. Lag doch eigentlich schon in dem, was oben über das Hin und Her eines wahren Liebesverhältnisses usw. gesagt war, dieses Werden und Sichbilden als ein wesensnotwendiger Zug deutlich enthalten. Gab es doch auch dort schon einen Herrn und einen Knecht eigentlich überhaupt nur in jenem seltsamen Prozeß, in dem jeder der beiden Kontrahenten bald Herr und bald Knecht wurde. Dort freilich hatten wir zugleich betont, daß es sich für Hegels Schema dialektischer Einheit nicht eigentlich um ein Nacheinander, sondern um ein simultanes Hin und Her handle. Trotzdem ist nicht zu leugnen, daß dies Hin und Her, das für jeden Moment und sozusagen für das zeitlose Wesen der lebendigen Beziehung gilt, doch zugleich auch ein ständiges zeitliches Hin und Her dieser Beziehung einschließt. Herrsein gibt es nur im Herrwerden, genauer: innerhalb des Sichbildens eines Herrschaftsverhältnisses, also im Herr- und Knechtwerden. Man trifft den Sachverhalt bei Hegel wohl am besten, wenn man einfach zugesteht, daß, wie in diesem Fall, so überhaupt bei ihm die begriffliche Entwicklung des (dialektischen) Wesens und die zeitliche (historisch-psychologische) reale Entwicklung schon aus diesem Grunde meist untrennbar ineinander übergehen. Außerdem kann man (im Gegensatz zu Kuno Fischers Darstellung) mit absoluter Sicherheit feststellen, daß für Hegel (im Gegensatz zu Schelling) der Begriff der „Entwicklung" selbst erst relativ spät in den Blickpunkt des Interesses getreten ist, und daß namentlich der Gedanke der

dialektischen, d. h. in dem Rhythmus von Thesis, Antithesis und Synthesis erfolgenden Entwicklung für ihn erst recht spät und sozusagen erst auf dem Umweg über solche dialektische Gedankenentwicklung und Methode (s. o.) eigentlich bedeutsam geworden ist. Das schließt nicht aus, daß ihm schon früh, z. B. an Beispielen wie der Aufeinanderfolge von Judentum und Christentum oder von Griechentum, Römertum und Christentum usw., die Entwicklung in Gegensätzen eine vertraute und wohl beachtete Erscheinung geworden war (zum Teil durch die Lektüre von Gibbon, Montesquieu, Herder, Schiller); und es schließt vollends nicht aus, daß er von jeher überzeugt war, daß alles Lebendige nicht ein bloß Seiendes, sondern ein *werdendes* Seiendes sei. Aber die bewußte phänomenologische Analyse der Struktur des *Seins* ist bei ihm zweifellos früher als die des *Werdens* und die ausdrückliche Überzeugung und Feststellung, daß alles Sein auch in diesem Sinne stets dialektische Einheit von Sein und Nichtsein, von Identität und Nichtidentität, d. h. Werden, und daß jedes Werden ein Werden dialektischer Art (d. h. nicht nur Identität von Sein und Nichtsein, sondern *Entwicklung* in den Gegensätzen) von A und Non A sei, ist bei Hegel relativ sehr spät und nicht vor der späteren Jenaer Zeit zu finden. Erst hier tritt der Begriff des „Prozesses" und der „Bildung" als notwendiges Wesensmerkmal alles Lebendigen deutlicher und bewußter hervor. Dann aber in der Tat, wie zu erwarten ist, im Sinne einer wesensnotwendigen dialektischen Fortentwicklung jedes beliebigen Zustandes einer der früher geschilderten komplexen dialektischen Einheiten.

Auf unser Spezialproblem angewandt, muß sich auch die Entwicklung einer Gemeinschaft also als eine Entwicklung im Hin und Her ihrer Glieder darstellen, ja schließlich als ein (überhaupt über diese spezielle Gemeinschaftsform hinaus) Sichweiterentwickeln zu anderen Gemeinschaftsformen. Immer mehr treten so zugleich auch hier, im Gefolge der immer größeren Universalität seines Denkens, alle Zustände der Gemeinschaft, alle „Grade von Vereinigung oder Trennung", wie er es schon früh nennt, als bestimmte Stufen der Entwicklung der umfassendsten Gemeinschaft, des „absoluten Geistes" auf. Doch wir werden von dieser letzten (systematischen) Vollendung dieses Gedankens und den zweifellos in ihm liegenden Schwierigkeiten erst am Schlusse (III, 3) zu sprechen haben.

Wesentlich ist zunächst für uns nur dies, daß jedes Gemeinschaftsphänomen für Hegel so nur als ein solches, nochmals kompliziertes, dialektisches *Werden* und Sichentwickeln einer schon in sich komplex-dialektischen Einheit zu begreifen ist. Auch diese irrationale Struktur läßt sich wiederum nur an Hand der Erfahrung *erfassen*, nicht in sich begreifen.

c)

Die gewissenhafte Beobachtung der geistigen Erfahrung ließ nun aber Hegel bei dieser Beschreibung auch schon des allgemeinsten Wesens lebendiger Gemeinschaft als dialektisch werdender dialektischer Einheit von Individuen nicht stehen bleiben. Und gerade in dieser weiteren Einsicht scheint mir Hegel fast noch mehr als im bisherigen der eigentliche Anfänger moderner Geistesphänomenologie gewesen zu sein, ja hier wird er wirklich nun „Phänomenologe des objektiven Geistes" im strengen heutigen Sinn.

Namentlich bei der Analyse umfassenderer Gemeinschaften zunächst in Frankfurt, dann immer mehr aber auch schon bei den bisher besprochenen einfachsten zweigliedrigen Gemeinschaftsformen, ist es Hegel klar geworden, daß neben den lebendigen geistigen Individuen und ihrer dialektischen Verschlungenheit noch ein anderer Faktor als Vermittler auch für die lebendigste Gemeinschaft sich als wesensnotwendig erweise, der ihm zunächst mehr noch als etwas extrem Unlebendiges, ja Totes, als typischer Repräsentant schlechter „Positivität" erschienen war. Ein Faktor, der, an sich betrachtet, das in der Tat „ganz andere" zum Geist, sein wirklicher Gegensatz (Non A), aber doch zugleich, recht betrachtet, auch wieder unentbehrlich und wesensnotwendig für ihn ist; und von dem auch umgekehrt bei näherer Analyse wieder zu sagen ist, daß auch er ohne den Geist, zu dem er in Beziehung steht, gar nicht das ist, was er wirklich ist und als was er denn auch tatsächlich genommen wird. Mit anderen Worten: es liegt auch hier wieder zwischen dem Geistigen und dem Nichtgeistigen eines solchen Verhältnisses jene komplizierte Wechselwirkung und Einheit vor, die wir als dialektische bezeichnet haben. Machen wir uns die beiden genannten Seiten dieser Wechselbeziehung noch näher deutlich: die Notwendigkeit dieses Faktors für den lebendigen Geist wie auch umgekehrt.

An den „positiven" kultischen und anderen Größen der Religion ist Hegel jener erste Satz zunächst immer mehr klar geworden, und auch in dem so vielfach mißverstandenen sogenannten Frankfurter Systemfragment von 1800, das in Wahrheit gar kein Systemfragment ist, sieht man diese Gedanken sich noch deutlich entwickeln, wenn hier die Notwendigkeit eines räumlich-materiellen Kultortes (Tempels) für alle religiöse Gemeinschaft, dieses „Objektiven" auch für die subjektivste Frömmigkeit aufgezeigt („deduziert") wird. Zunächst für Hegel ein Gegenstand der Abneigung und Bekämpfung, werden solche Faktoren der Religion für ihn immer mehr, an der Hand seiner wachsenden Erfahrung und Lebenskenntnis, wesensnotwendige Momente auch aller lebendigen Volksreligion, ohne die wahre (Volks)religion gar nicht möglich wäre. Ebenso

aber geht es mit den objektiven Institutionen und Kodifikationen in der Rechtsgemeinschaft, oder in Jena mit Eigentum, Vermögen, Reichtum usw. für die wirtschaftliche Gemeinschaft usw. Ja schon in der Frankfurter Zeit erkennt Hegel die Notwendigkeit solchen „positiven" Faktors wie gesagt auch für jene primitivsten zweigliedrigen Gemeinschaften, wie die Liebesgemeinschaft usw., und (mehr schon Fichte'sch) für alle geistige Tätigkeit schon des Individuums überhaupt. Hierher gehören jene merkwürdigen und feinsinnigen Meditationen des Nachlasses, in denen er die Frage der Bedeutung des Körpers oder des Privateigentums auch für das geistigste und lebendigste Liebesverhältnis ganz bewußt durchdenkt, ja zum Teil wirklich schon ganz allgemein zu dem Problem der Bedeutung alles Materiellen und Toten, alles bloß objektiven und schlechten, abstrakten Seins für das geistige, lebendige, subjektive und lebendige „Sein" erweitert und verallgemeinert. Und das Resultat, das Hegel an Hand der Erfahrung findet oder doch durch sie bestätigt zu finden glaubt, ist in der Tat, daß all dieses Tote, wenn es sich um ein wahres und lebendiges Liebes-, d. h. Lebens- und Gemeinschaftsverhältnis handeln soll, für dieses letztere zu seiner Lebensfähigkeit wesensnotwendig ist und demnach auch als lebens- und wesensnotwendig „deduziert" und begriffen werden kann: als Mittel bzw. Vermittlung zwischen den geistigen Kontrahenten. So kann nach Hegels Meinung nur z. B. durch den besonderen Körper der Liebenden die notwendige Zweiheit, der notwendige „Gegensatz" und die Differenz, zugleich aber auch die stete Sehnsucht nach vollkommener Vereinigung aufrecht erhalten werden, wie sie, wie wir wissen, für eine lebendige dialektische geistige Einheit ja notwendig ist.

Von hier aus also haben wir es auch zu verstehen, wenn Hegel nun auch (im „System der Sittlichkeit" von 1802) in Jena etwa Phänomene wie Arbeit, Werk, Werkzeug, Sprache, ja auch das Kind unter dem Gesichtspunkt von Mitteln, d. h. Vermittlern zwischen den Intelligenzen „deduziert" und behandelt und sie als „die Mitte von Natur und Intelligenz" oder als naturhafte Vereinigung von Intelligenzen (der Eltern) oder als „Mitte der Intelligenzen" direkt (Sprache) bezeichnet, d. h. als wesensnotwendig für die jeweilige Gemeinschaftsform in der ganzen Verflechtung ihrer Beziehungen auseinanderlegt und deduziert. Man versteht dann auch solche gewiß gewagte Zusammenfassungen wie jenes berüchtigte Kapitel, das Werkzeug, Kind, Sprache gemeinsam behandelt; denn in der Tat ist, von diesem allgemeinen struktur-phänomenologischen Standpunkt aus, der Rolle von Werkzeug, Kind und Sprache (der Sprache eben auch als an sich physikalischem nur in geistige Zusammenhänge aufgenommenem Phänomen) ein gemeinsames Strukturschema in jenem allgemeinsten Sinne nicht abzustreiten.

Gewiß mag hier vieles gekünstelt, vieles noch recht unvollkommen sein. Auch Hegel hat dies gewußt und immer weiter an dieser Analyse fortgearbeitet, die auch in der Rechtsphilosophie für ihn noch keineswegs abgeschlossen vorliegt. Aber auch ihre Berechtigung ist nicht zu leugnen.

Auch dieses Tote aber wird als dialektisches Moment in den Zusammenhang des geistigen Ganzen aufgenommen: d. h. auch es selbst ist umgekehrt (damit kommen wir zur andern Seite dieses Verhältnisses) das, was es ist, nur, sofern es in diesen dialektischen geistigen Zusammenhang aufgenommen ist. So zeigt Hegel an den verschiedensten Stellen, wie z. B. ein Tempel ein bloßer Steinhaufen sei, ohne den Geist, hier den religiösen und zwar den religiösen eines bestimmten Volkes, der ihn erst zum Tempel (ebenso aber auch zum Wohnhaus, ja eigentlich — könnten wir ihn ergänzen — auch etwa zum bloßen Trümmer oder zum bloß Anorganischen schlechtweg) macht. Ebenso aber wird für Hegel z. B. auch die physiologisch-materielle Blutsverwandtschaft erst durch das geistige Milieu, in welchem sie ihre (vermittelnde) Rolle spielt, zur wirklichen „Familie" (als Gemeinschaft im Sinne eines Geistesphänomens) und umgekehrt. Die uranfängliche Tendenz Hegels, alle empirisch vorkommenden Phänomene in erster Linie als geistige Zustände und nach ihrem geistigen Sinn zu werten, brachte solche Meditationen ja schon an sich mit Notwendigkeit mit sich. Wir brauchen diese andere Seite des Geist-Nichtgeist-Verhältnisses hier weniger ausführlich darzustellen, da sie uns Heutigen die weit geläufigere ist. Den ganzen Hegel aber besitzen wir erst, wenn wir auch jene erste Seite (der Wesensnotwendigkeit auch des Materiellen für das Geistige) damit zu dialektischer Einheit zusammendenken.

Immer aber ist es in beiden Beziehungen auch schon zu frühest die Berufung auf die Erfahrung, die Hegel diese Feststellungen machen läßt und die ihn vor allem auch hier von allzu idealistischen und vergeistigten Spekulationen und Werturteilen über das Wesen der Gemeinschaft fernhält: die Berufung darauf etwa, daß der Mensch nun eben einmal ausdrücklich aus Geist und Sinnlichkeit gemischt sei, und daß z. B. auch eine Religion nur dann wirken könne, wenn sie auch diese Seite des Menschen nicht vernichte, sondern berücksichtige und mit allem anderen in das richtige, wie wir wissen: dialektisch-lebendige Verhältnis setze.

Ebenso wird es darum später auch vom „absoluten Geiste" gelten, daß die Entwicklung des Geistes nur zusammen mit diesem seinem ungeistigen Gegenspieler: der Materie, begriffen werden kann und, so wie sie ist, lebensfähig ist. Dies ist die genuine Form der Deduktion der Materie aus dem Geist bei Hegel oder der notwendigen Identität des Subjektiven und Objektiven, von denen

auch er dann (im Anschluß an Schellingsche Gedanken, aber in seiner Weise,) später redet. Und man sieht, wie diese „Deduktion" bei Hegel kein konstruierendes oder willkürliches spekulatives Phantasieren, sondern nur ein anderer Ausdruck für den Gedanken ist, daß die Spekulation und wahre Philosophie die Welt *wie sie ist*, mit allem Drum und Dran, ohne etwas zu unterdrücken oder hinzuzutun, wenn überhaupt, zu begreifen habe. Wenn so die Materie in ihrer Rolle im Gesamtleben des Geistes (und umgekehrt und beides in untrennbar-irrationaler Einheit) begriffen ist, dann ist sie deduziert.

Aber auch dies führt wieder zu dem erst zum Schluß zu besprechenden Gesamtsystem Hegels hinaus, in das später all diese Einzelprobleme und damit auch das unsrige aufgenommen sein werden. Hier genügt es wiederum, festzustellen, daß nur unter Berücksichtigung dieser weiteren dialektischen Komplexion des Geistigen durch das Ungeistige auch ein Gemeinschaftsverhältnis in seinem wahren Wesen erfaßt wird. Und daß darum auch die praktische Aufgabe der Verlebendigung nur so zu lösen ist, daß man wie den geistigen so auch diesen ungeistigen Faktoren diejenige Rolle wiedergibt, die ihnen gebührt und die das Ganze wie die Teile allein lebensfähig erhält.

2.

Neben dieser empirisch-phänomenologischen Analyse des *allgemeinen* Schemas aller lebendigen Gemeinschaft geht nun aber, besonders seit der Jenaer Zeit, immer mehr auch diejenige der *einzelnen* Gemeinschaftsformen und der entsprechenden verschiedenen Rolle des Individuums (wie natürlich auch der genannten „Vermittlungen" objektiver Art) einher, der wir, der Kürze der Zeit wegen, hier leider nicht im einzelnen folgen können. Um so nachdrücklicher muß, entgegen mannigfachen Fehlurteilen, grundsätzlich festgestellt werden, wie der Blick für das Gemeinsame und Typische der Wirklichkeitsphänomene, den Hegel ganz gewiß in einem unerhörten Maß besaß, von Jugend auf in einer wiederum fast einzigartigen (auch bei Leibnitz sich so nicht, bei Schelling aber überhaupt nicht findenden) Weise mit einem Blick auch für die *speziellen Unterschiede* und Differenzierungen verknüpft war. Ich habe dies in meinem Hegelbuch von Jugend auf näher belegt. Die Tatsache, daß Hegel zunächst vielfach an den verschiedensten Einzelfällen nur das allgemeine dialektische Schema im Sinne seines allgemeinen Lebendigkeitsproblems studiert und aus diesem Grunde, in scheinbarer Vermischung, die verschiedensten Gemeinschaftsformen miteinander und durcheinander behandelt, ja sogar spezielle Namen wie Staat, Sittlichkeit usw. als Typenbenennungen für das ganze Gebiet aller

(lebendigen) Gemeinschaftsformen gebraucht, darf daher keineswegs als ein Übersehen der Unterschiede dieser verschiedenen Gemeinschaftsformen gedeutet werden. Vielmehr läßt sich zeigen, daß Hegel überall da, wo es ihm darauf ankommt, schon in der Frühzeit einen außerordentlich scharfen Blick auch für die Besonderheiten der verschiedenen Gemeinschaftsformen zeigt. Er bezeichnet es immer geradezu, auch ehe er diese einzelnen Sonderarten näher analysiert, als einen Krebsschaden lebendigen Volkslebens, wenn die verschiedenen Arten derselben ineinander übergreifen und ihre Besonderheiten zu Unrecht vermischen: so von Anfang an z. B. die ihre Grenzen und Eigenart überschreitende Einmischung des Staats in religiöse oder sittliche Fragen, aber auch umgekehrt; so die bloße Identifizierung von Religion und Sittlichkeit, so in Jena die bloß wirtschaftliche Betrachtung der Staatsgemeinschaft usw. usw. Und ganz parallel rügt er es, auch auf seiten der Individuen, wo immer es ihm darauf ankommt, als einen der Gründe der Verderbnis des lebendigen Lebens, wenn etwa der Priester sich auch da, wo er nicht Priester ist, als Priester geriert, der Monarch auch da als Monarch, wo er nur Privatmann ist usw. usw. Ein ursprüngliches feines Grenzbewußtsein ist ihm in dieser Beziehung eigen (war es doch, wie wir wissen, von je die eine Seite des Begriffs seiner dialektischen Einheit des Verschiedenen), auch lange ehe er die Eigenarten der verschiedenen Gemeinschaftsformen und ihrer Glieder ausführlich und bewußt analysiert. Relativ am frühesten geschieht dies letztere bei der Religion, im Gegensatz zu Kirche und Staat, wiewohl ihn auch an diesen, wie wir sahen, zunächst mehr ihre allgemeine Eignung oder Nichteignung zur Volksreligion interessiert. Erst in Jena eigentlich sucht er dann auch die bürgerliche Gesellschaft oder Wirtschaftsgemeinschaft (von verlorenen Frankfurter Aufsätzen wissen wir zu wenig) mit ihren vorwiegend egoistischen und materiellen Interessen von der staatlichen Rechts- und Verfassungsgemeinschaft — gegenüber jeder bloß egoistischen Vertragstheorie — deutlicher abzugrenzen und widmet auch der Gemeinschaftsform der Familie als mehr naturhafter Gemeinschaft eingehendere Analysen. Es sind überall übrigens meist empirische Anlässe, die ihn am Ende dazu treiben, und schon deshalb ist es für den Leser, was man oft übersehen hat, absolut notwendig, in erster Linie auf den Inhalt dieser analytischen Schilderungen und weniger auf den oft mehr zufälligen oder ungewohnten Namen zu achten, den Hegel dem geschilderten Gemeinschaftsphänomen gibt. Man frage sich immer zuerst, ob man Zustände wie die geschilderten nicht wirklich aus eigener Erfahrung kennt; und fast immer wird es, wie mir scheint, nicht schwer fallen, diese Frage zu bejahen und sogar bestimmte damalige oder frühere Beispiele und Vorbilder Hegels anzugeben. Dann erst mag man die

Benennung kritisieren. Auch auf absolute Vollständigkeit aller denkbaren Arten von Gemeinschaft wird man aus diesen Gründen bei Hegel zunächst nicht warten. Erst mit der nachher (III, 3) noch zu besprechenden Zunahme der Tendenz zu systematischer Einheitlichkeit und Vollständigkeit der Aufreihung aller denkbaren Geisteszustände, wird die Universalität auch hier immer größer, und es treten immer mehr neue Zwischenformen, schon aus dem Bedürfnis der Ausfüllung des dialektischen Gesamtschemas in den Kreis der Betrachtung. Auch dann ist jedoch keineswegs gesagt, daß sie deshalb etwa ad hoc erfunden sein müßten. Der näher auf die Schilderungen Eingehende wird vielmehr immer empirische Belege der geschilderten Zustände angeben können.

Umgekehrt wieder wird er bei näherem Studium wohl sogar immer mehr staunen, welch feine Nüancen verschiedener Geisteszustände und insbesondere auch Gemeinschaftsformen von Hegel hier tatsächlich schon (erstmals) analysiert sind, auch wenn man selbstverständlich über die als notwendig ausgegebene Reihenfolge derselben, d. h. über die Einreihung derselben ins Ganze und über deren dialektische Form (wie namentlich auch über die oft recht unglücklichen Benennungen, die zum Teil ganz irreführen) recht anderer Meinung sein kann.

Man kann den heutigen Geistesphänomenologen diese Analysen Hegels, so aufgefaßt, nur aufs angelegentlichste empfehlen. Mit ihrem empirischen Scharfblick für das Gemeinsame wie für das Unterscheidende werden sie ihre Bedeutung behalten. Hegel hat es immer gewußt, was viele auch heute noch nicht wissen, daß es nicht angeht, von „der Gemeinschaft" und „dem Individuum" schlechtweg zu sprechen, wie es auch der Rationalismus tat, sondern nur von den verschiedenen konkreten Formen von Gemeinschaft und Individualität, welche die Wirklichkeit uns zunächst allein darbietet und die er in feinster Abstufung erfaßt.

3.

Freilich sind diese verschiedenen besonderen Arten von Gemeinschaft und Individualität — und damit kommen wir zu der dritten Haupteigentümlichkeit Hegels in bezug auf unser Problem — für Hegel deshalb, weil sie von ihm so deutlich unterschieden und als selbständige Größen behandelt werden, keineswegs etwa voneinander unabhängig. Vielmehr stehen sie nach Hegel sogar in einem absolut notwendigen Wesenszusammenhang und weisen, als einzelne, stets in jenem früher geschilderten („dialektischen") Sinne über sich hinaus auf andere, mit denen sie in umfassenderen Zusammenhängen, schließ-

lich in dem universalsten des „absoluten Geistes", lebendig verbunden sind; und zwar, wie wir wissen, sowohl horizontal als vertikal, d. h. sowohl in einem simultanen Ganzen, wie in einem Entwicklungszusammenhang.

Schon von Anfang an stand ja, wie wir wissen, für Hegel die Einsicht fest, daß die verschiedenen Gemeinschaftsarten notwendig in der (horizontalen) Einheit des Volkslebens lebendig verbunden sein müßten und ohne einander niemals lebensfähig seien. So hat er schon früh das wechselseitige Aufeinanderangewiesensein von Staat und Religion trotz aller ihrer wesensmäßigen Verschiedenheit, so in Frankfurt etwa die Notwendigkeit der Aufrechterhaltung der rechtlichen Gemeinschaft auch im geistigsten Liebesverhältnis (im Sinne des Privateigentums der beiden Liebenden) erkannt und begründet bzw. als Erfahrungstatsache und Lebensnotwendigkeit nachgewiesen. Und ebenso hat er, auf das Individuum gesehen, die Notwendigkeit energisch ausgesprochen, daß z. B. der Geistliche zugleich, als Ehemann wie als Ackerbauer, auch den anderen Gemeinschaftsformen erhalten bleibe, wenn er ein lebendiger Mensch und damit indirekt auch ein lebendiges Glied eines lebendigen Volkes sein solle. Die Wechselwirkung aller Gemeinschaftskreise im Volk und die Zugehörigkeit einer vollen und lebendigen Persönlichkeit zu ihnen allen steht aber auch später noch, als der Volksgeist zum absoluten Geist sich erweitert hat, stets als eigentliches Ideal hinter allen Hegelschen Ausführungen. Und es ist klar, daß auch dieses Über-sich-hinaus-weisen bzw. Sich-gegenseitig-befruchten aller Gemeinschaftsarten und Individualrollen für Hegel wiederum nur ein dialektisches sein kann, bzw. daß auch auf diesen komplexen Tatbestand der Wechselwirkung nur diese neue Kategorie wieder paßt.

Neben diesen Quellen für die Annahme einer mehr horizontalen und simultanen wesensnotwendigen (dialektischen) Wechselwirkungseinheit aber flossen, wie wir wissen, andere, die auf eine mehr vertikale Entwicklungseinheit aller Gemeinschaftsformen hinwiesen. Sie entsprangen aus der Betrachtung der Aufeinanderfolge historischer Gemeinschaftsformen, also aus dem empirisch feststellbaren Prozeß (der „Bildung"), den, wie wir wissen, nach Hegel auch jede Gemeinschaft durchmacht und durchmachen muß, wenn sie lebensfähig sein soll. Schon die empirisch-phänomenologische Analyse zeigte ja, wie wir wissen, nach Hegel ein Übersichhinausweisen jedes Gemeinschaftszustandes auch in jenem anderen Sinn, daß er mit Wesensnotwendigkeit einen anderen aus sich hervorzubringen und so eine innerlich notwendige Entwicklungsreihe zu inaugurieren hat — eine Reihe, die ebenfalls erst wieder in der universalen Gesamtheit aller Phänomene, also in der Gesamtentwicklung des „absoluten Geistes", ihren Abschluß zu erreichen vermochte.

Zu diesen empirisch-phänomenologisch begründeten Wesenszusammenhängen trat mit der Jenenser Zeit freilich immer mehr auch der apriorische Systemtrieb im allgemeinen, der (zwar auf Grund dieser empirischen Teilzusammenhänge, aber doch auch darüber hinaus) ein horizontal wie vertikal einheitliches Ganzes des absoluten Geistes zu konstruieren unternahm. Aber man darf sagen, daß doch, so gewiß dieser Systemtrieb Hegel vielfach auch zu Gewaltsamkeiten verführt hat, aus all den verschiedenen und auch bei seinem Tode nicht abgeschlossenen Versuchen, ein solches Einheitssystem zu schaffen (— von dem System der Sittlichkeit von 1802 über die Phänomenologie, Rechtsphilosophie bis zur zweiten Enzyklopädie —) überall deutlich das Bestreben spricht, immer mehr die gegebene, erfahrbare Wirklichkeit ganz zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Überall wird man gerade der immer wieder geänderten Reihenfolge der Phänomene, insbesondere der Gemeinschaftsformen, die feinsten Beobachtungen empirischer Art entnehmen können. Überall stehen doch schließlich angebbare empirische Fälle wesensnotwendigen Ineinanderübergehens und Umschlagens von Geisteszuständen dahinter, wenn Hegel systematisch von einem Zustand zum anderen übergehen zu müssen glaubt; und eine nähere Verfolgung der ausschlaggebenden Motive und Vorbilder, warum ein Geistesphänomen gerade an dieser Stelle des Systems auftritt, lohnt immer.

Wir können leider nicht verfolgen, in welch mannigfacher Weise Hegel in seinen späteren Werken die Reihenfolge der „Phänomenologie" im einzelnen modifiziert. Es muß genügen,, festzustellen, daß es auch hier in erster Linie empirische Beobachtung und Belehrung durch Lebenserfahrung gewesen ist, was Hegel zu immer neuen Umstellungen trieb. Die Feststellung der Grundtendenz muß uns hier genügen.

Es ist freilich nicht zu leugnen, daß diese Einreihung der Individual- und Gemeinschaftsformen in ein solches Gesamtsystem bei Hegel stets eine Reihe von Unklarheiten und Zweideutigkeiten an sich trägt und behält, welche die Hegelinterpretation stets besonders erschwert hat und erschweren werden, auch wenn sich diese Einreihung aus unserer früheren Darstellung der Hegelschen Entwicklung und Motive leicht verstehen, ja vielleicht bis zu einem gewissen Grade sogar rechtfertigen lassen wird. Man wird nämlich in der Tat immer darüber streiten können, ob diese systematische Aufreihung eine bloß logische Entwicklung der stets zur lebendigen Einheit (wie früher eines Volkes, so später der „absoluten Sittlichkeit", des „Staates" oder des „absoluten Geistes") gehörigen Momente sein soll, für welche sozusagen Anfang, Mitte und Ende gleich und simultan wesensnotwendig sind, oder aber, ob es sich dabei um reale Verhältnisse handeln soll, sei es nun um simultane oder sukzessive,

d. h. um das dialektische Strukturschema des Seins oder der Entwicklung (also des Werdens) einer lebendigen Gemeinschaft, letzten Endes des „absoluten Geistes". Und ebenso wird immer darüber Streit sein können, ob es sich dabei um eine wesensnotwendige, natur- und schicksalhafte Entwicklung handeln soll, oder um eine solche, die nur und erst durch die freie Tat des einzelnen herbeigeführt werden soll. Wer Hegels Entwicklung kennt, wird, wie ich glaube, nicht nur entschuldigend begreifen, wie nahe für seine ganze Einstellung logische Entwicklung der Idee und reale Entwicklung der Wirklichkeit (s. S. 72) Struktur des Seins und des Werdens (s. S. 71), Schicksal und Freiheit (s. S. 64) sich liegen mußten, sondern er wird grundsätzlich sogar eine bewußte Absicht Hegels in diesem „Schwanken" sehen können, welches ihm auch hier wieder gerade durch die Erfahrungsanalyse nicht bloß als gerechtfertigt, sondern als notwendig erschien. Glaubte er doch in der Erfahrung selbst ein „rational" unentwirrbares, in Wahrheit höchstens nur abstrakt trennbares Ineinander von Idee und Wirklichkeit, Werden und Sein, Schicksal und Freiheit zu erkennen, der nach seiner Überzeugung nicht ein bloßes Entweder — Oder oder Nebeneinander, sondern nur die einfache Anerkennung jener eigentümlichen Verschlungenheit gerecht zu werden vermag, die er in seinem Begriff der „dialektischen Einheit der Gegensätze" meinte und faßte. Dies gilt, wie ich glaube, ganz besonders gegenüber dem besonders oft gemachten dritten Vorwurf. daß für Hegels Konzeption des absoluten Geistes, um seiner dialektischen Entwicklung willen, kein Raum für die Freiheit und Selbständigkeit des Individuums mehr sei. Wer sieht, mit welchem Nachdruck Hegel zu jeder Zeit seines Lebens die letztere immer wieder betont hat, und wer weiß, wie für ihn ein Hauptmotiv der Konzeption seines Begriffs der dialektischen Einheit gerade der Wunsch gewesen ist, jene besondere Art von Einheit zu erfassen, wie sie z. B. in einer Gemeinschaft freier Bürger und Individuen, in einem lebendigen Liebesverhältnis oder Volksganzen in seinem idealen Sinne vorliegt und Freiheit und Gebundenheit eigenartig verbindet, der wird nur darüber lächeln können, wenn man Hegel einer solchen Einseitigkeit zeiht. Es kann dann auch nicht gefragt werden, ob es Hegel gelungen sei, Schicksal und Freiheit wirklich für unser Verständnis zu vereinigen. Etwas Derartiges hat er, wie wir wissen, ja gar nicht behauptet oder auch nur erstrebt. Er hat auch hier vielmehr nur, wie ich gezeigt habe, das ewig „unverständliche" Ineinander dieser Gegensätze als irrationale Tatsache (freilich mit anderen analogen Irrationalitäten zusammen) einfach festgestellt und als Grundverhältnis (Kategorie) seinem ganzen Denken zugrunde gelegt, ohne es selbst in sich begreifen zu wollen (so wenig, um es noch einmal zu wiederholen, wie ein Naturwissenschaftler das von

ihm überall angewandte Verhältnis von Ursache und Wirkung *in sich* zu verstehen sucht oder vermag). Die dem religiösen Menschen längst geläufige Irrationalität des „Schaffet, daß ihr selig werdet ... *denn* Gott ist es, der in euch wirket" oder des „Es mußte wohl also kommen ... aber wehe dem Menschen, durch welchen" hat Hegel hier bewußt voll und ganz in seine Grundkategorie aufgenommen, um mit dieser im obigen Sinne — rational zu erkennen.

Das *System Hegels* war mit dieser bisher allein besprochenen horizontalen und vertikalen Aufreihung der Geistes- (einschließlich der Gemeinschafts-)phänomene freilich noch nicht erschöpft. Auch die *Natur*, in der Hegel nach Schellings Vorgang das von ihm selbst erarbeitete (dialektische) Schema alles *geistigen* Seins und Werdens wiederfinden zu können glaubte, ist (aus diesen und anderen Gründen) in dieses Ganze seit Jena mit einbezogen worden; in einer Weise, die zu der oben (S. 76) schon besprochenen „Deduktion der Natur" aus dem Geist im genuin Hegelschen Sinne fremde Züge hinzubrachte. Und ebenso wäre noch zu zeigen, wie und warum (aus den verschiedensten Motiven) für Hegel dieses Ganze (trotz Einbeziehung der Natur) als ein Monismus des *Geistes*, als „absoluter *Geist*", bezeichnet werden konnte (eine Hauptquelle, und zwar die genuin Hegelsche, der Überzeugung von der notwendigen dialektischen Einheit von Natur und Geist haben wir wiederum schon oben (S. 74) kennen gelernt), eine Quelle, aus der zugleich übrigens schon allein die Unhaltbarkeit des Einwandes folgen sollte, Hegel habe die Natur zugunsten des Geistes im üblichen Sinne entrechtet, während in Wahrheit sein „absoluter Geist" doch die dialektische Einheit der „Natur" und des „Geistes" (im üblichen Sinn) in einem höheren, *beide unvermindert umfassenden* Ganzen, also einem „Geist" in einem anderen, höheren und wahren Sinne, sein soll!).

Aber all dies, so wichtig es auch für die Stellung unseres Problems von Gemeinschaft und Individuum im Hegelschen System ist, können wir hier nicht näher ausführen, sondern nur andeuten.

Nur die eine, für uns wichtigste Frage kann zum Schluß hier noch erhoben und beantwortet werden: warum Hegel überhaupt der Überzeugung war, daß das Wesen eines Individuums und einer Gemeinschaft schließlich nur im Ganzen, in der Totalität alles Geisteslebens, d. h. von einem Gesamtsystem aller dieser Geistesformen aus erfaßt werden könne und ob er damit recht gehabt hat oder nicht?

Wir wissen schon, daß es in erster Linie *empirische* Gründe waren, welche Hegel das stete Übersichhinausweisen jeder Gemeinschaft auf die anderen

und ebenso jeder einzelnen Seite und Betätigungsform eines Individuums auf die übrigen und aller individuellen Betätigungen auf die Gemeinschaft bis zur universalen Einheit des absoluten Geistes zu beweisen schienen. Und wir wissen ferner ebenfalls schon, warum und in welchem Sinne für Hegel dies Übersichhinausweisen des *realen* Einzelphänomens mit dem Übersichhinausdrängen des abstrakten *Begriffs* desselben zum konkreten Hegelschen Gesamtbegriff und schließlich zum Begriff bzw. System des Ganzen des „absoluten Geistes" ohne weiteres zusammenhängt und so das *System* als notwendige Voraussetzung auch aller wahren Einzelbegriffe von Gemeinschaft und Individuum rechtfertigt.

Hegel hat diesen Gedanken in dem viel angefochtenen Satz der Geschichtsphilosophie am kürzesten und besten formuliert, daß alles Wirkliche vernünftig und alles Vernünftige wirklich sei. Und ist es denn nicht richtig, daß ohne die Voraussetzung bzw. das Postulat, daß alles Wirkliche „vernünftig" sei, d. h. sich im rechten Sinn begreifen lassen müsse, nirgends eine Erkenntnis auch nur im Kleinsten möglich ist? Verfährt etwa der Naturwissenschaftler anders? oder ist nicht auch für ihn das Grundpostulat all seines Tuns der Glaube, daß die Wirklichkeit mit seinen jeweiligen Begriffen wirklich faßbar sei? Gewiß zunächst nur hypothetisch; aber wenn die Hypothese sich mit den alten Begriffen nicht bewährt, so wird auch er zwar andere Begriffe suchen, aber nach wie vor die Rationalität der Wirklichkeit im Sinne dieser neuen Begriffe postulieren. Täte er dies nicht, bewußt oder unbewußt, so bliebe ihm eben nur die Möglichkeit, jegliches Erkennen, auch im Kleinsten, *aufzugeben*. Hat doch jeder Begriff seinen Sinn und seine Bedeutung nur in einem System, und seine Geltung ist darum jeweils von der Geltung dieses Systems, d. h. aber von der Begreiflichkeit („Vernünftigkeit") des Wirklichen für dasselbe, notwendig abhängig.

Dann aber muß notwendig auch der umgekehrte Satz gelten, daß alles, was wirklich in diesem Sinne „vernünftig" ist, d. h. daß alle Begriffe, die wirklich einem System entstammen, das sich mit der Wirklichkeit deckt bezw. sie erfassen können soll (wie es das Streben alles Erkennens sein *muß*), auch ihre Anwendung und Erfüllung in der Wirklichkeit finden müssen; daß also alles wirklich Vernünftige, jeder richtig gebildete und fundierte Begriff in der Tat auch *wirklich* sein muß. Eine Vernunft, die mehr oder weniger erkennen würde, als wirklich ist, die dem Wirklichen etwas nähme oder hinzutäte, entspräche eben nicht jenem Begriff der Erkenntnis, wie er zum Wesen aller Erkenntnis gehört, d. h. der niemals bloß vorgebliche Erkenntnis sein will. Alles wirklich Vernünftige muß die Wirklichkeit erfassen, wie sie ist, und *nur sie*: es muß also in der Tat *wirklich* sein.

Ein solches System und solche Begriffe und Grundkategorien aber glaubte Hegel zu besitzen, während er in dem üblichen Begreifen höchstens Mittel zu abstrakten Teilerkenntnissen erblicken zu sollen glaubte, welche gerade auch auf das ihm Wichtigste: auf geistige Gemeinschaft und auf alles Lebendige überhaupt nicht anwendbar zu sein oder es doch niemals zu erschöpfen schienen. Er glaubte solcher „Rationalisierung" und Verarmung nur so entgehen zu können, daß er, wie das Leben, so dessen Grundbegriff selbst, wieder zur irrationalen Ganzheit des wirklichen Gemeinschaftsphänomens redintegrierte, durch Schaffung seiner neuen Kategorie dialektischer Einheit und Entwicklung. Ob Hegel damit jenes geforderte System wirklich besaß, ist freilich eine andere Frage. Eine begründete Verneinung derselben ließe sich, wie mir scheint, jedenfalls nur in der Weise denken, daß der Gegner das Phänomen der Gemeinschaft usw. wirlich doch mit den herkömmlichen Kategorien voll und ganz zu erfassen vermöchte. Daß dies nicht möglich ist, scheint auch mir die lange Geschichte dieser vergeblichen Bemühungen allmählich zu zeigen. Eine andere und wie ich glaube zu verneinende Frage scheint mir freilich die zu sein, ob sich mit dieser Kategorie der dialektischen Einheit und des dialektischen Werdens derselben wirklich die ganze Wirklichkeit, im ganzen wie im einzelnen, meistern lasse: ob also wirklich die besondere Form von Hegels System zu Recht bestehe. An sich ist der Versuch Hegels aber jedenfalls ebenso möglich, wie etwa der des Naturwissenschaftlers, dasselbe mit einer universalen Kausalerklärung zu erreichen. Die Grenzen dieser Möglichkeiten kann nur die Erfahrung zeigen.

Abgesehen aber von dieser möglichen und notwendigen Kritik an der besonderen inhaltlichen Form des Hegelschen Gesamtsystems, folgt aus dieser grundsätzlichen Forderung eines Systems durch Hegel als wesensnotwendiger Voraussetzung auch für die Lösung unseres Spezialproblems in der Tat die grundsätzlich wichtige Einsicht, daß auch ein solches Problem wie das unsere nur auf Grund eines hiezu geeigneten Systems, und zwar eines begrifflichen Gesamtsystems der Wirklichkeit, vor allem zunächst der geistigen Wirklichkeit, aber schließlich ebenso auch dieser im Verhältnis zur Natur, zu lösen ist. Mag sein, daß ein solches System gegen Hegels Meinung über die Erfahrung hinausgehen muß, weil vielleicht nicht, wie er meinte, wirklich die gesamte Wirklichkeit für uns Menschen je ganz und einheitlich zu begreifen ist; mag also sein, daß ein solches System für uns immer nur in Annäherung zu konzipieren ist. Aber trotzdem bildet ein solches für uns eine Aufgabe, die unternommen werden muß, weil wir ohne ein solches alles Erkennen überhaupt und damit auch dasjenige unseres Spezialproblems, ja überhaupt schon das Reden von ihm, aufgeben müßten.

Auch abgesehen von allen jenen phänomenologischen Errungenschaften scheint mir darum dies eine auch für die heutige Behandlung unseres Themas besonders wichtige Einsicht Hegels zu sein, daß jeder, auch der geringste Anspruch auf Erkennen auch hinsichtlich der „Gemeinschaft" die Bildung eines einheitlichen und der Erfahrung immer angemesseneren Begriffssystems zur Voraussetzung hat, von dem — dies gegen die „Irrationalisten!" — alle Forderungen begrifflicher Klarheit und Deutlichkeit gelten müssen, auch dann und gerade dann besonders, wenn sich zur Bildung eines solchen (um auch Phänomene, wie z. B. das der Gemeinschaft zu „begreifen") neue Grundbegriffe als nötig erweisen sollten, wie Hegel sie mit seinem Begriff der dialektischen Einheit und Entwicklung geben wollte. Man kann nicht mit Begriffen beweisen wollen, daß es kein begriffliches Erfassen der Wirklichkeit gebe. Man kann höchstens sagen, daß die herkömmlichen Begriffe nicht genügen.

Wenn es also gewiß auch ein Wagnis bleibt, erkennen zu wollen, so ist es doch ein Wagnis, das jeder wagen m u ß, der nicht jeder Äußerung und jedes Gedankens über die Wirklichkeit sich begeben und sich gedankenlos in das Nichts zurückziehen will — was in Wahrheit überhaupt noch nie geschehen und wohl überhaupt ziemlich unmöglich ist, ohne das Leben überhaupt aufzugeben. Aber selbst wenn es möglich wäre, so scheint mir die heute beliebte Art, eine solch lebensnotwendige Funktion des menschlichen Geistes zu leugnen oder gering zu achten, nicht aus einer Gesinnung zu stammen, die dem wahren wirklichen Leben gerecht wird oder gar, wie man oft besonders sich rühmt, aus ihm in besonderer Weise geboren ist. Oder, mehr theologisch gesprochen, da eine solche Verkleinerung des begrifflichen Erkennens zur Zeit vor allem in theologischen Kreisen sich breit macht: vom Erkennen gering zu denken, ist aus diesen Gründen keine irgendwie brauchbare Theodizee.

Leibniz' Metaphysik der Gemeinschaft.

Von Prof. Dr. Hans Pichler-Greifswald.

Die Weltanschauung von Leibniz ist vorwiegend von ihrer abstrakten Seite her bekannt, doch enthält sie auch eine Geschichtsphilosophie von erstaunlicher Gedankenweite und eigenartiger Lebensnähe. Das gehört eben zu seiner Universalität, daß bei ihm auch die Geschichte zu Hause ist, sogar neueste Gegenwart und vermutlich noch sehr viel Künftiges.

Man sagt wohl, von Leibniz trenne uns sein Rationalismus. Wer das behauptet, verwechselt anscheinend diesen mit dem Intellektualismus. Rational ist das Begründete, Sinnreiche, Sinngemäße. Ratio bedeutet Sinn. „Sinn" ist ein Wort, das auch der Gegenwart manches zu sagen hat. Hier ist man also durchaus nicht von Leibniz getrennt. Freilich steht ihm zunächst die logische Rationalität, die Erkennbarkeit der Dinge, im Vordergrund. Seine Lehre erwuchs ja in der Zeit, als die mathematische Naturwissenschaft nach Allwissenheit strebte in der Form der Allberechenbarkeit. Aber Leibnizens Universalität, die nicht bloß im Reichtum seiner Objekte, sondern ebenso im Reichtum seiner Subjektivität gründet, Leibniz sieht in der logischen Rationalität nur den vulgären Sinn, der jedem möglichen Gegenstand der Erkenntnis zukommt. Er fordert von der Wirklichkeit, daß sich Welt und Weltgeschichte durch höchsten Sinnreichtum auszeichnen. Darum sucht er in der Natur, in ihrer Weltordnung, die denkbar ganzeste äußerliche Ganzheit. Den Sinn der Geschichte aber sieht Leibniz darin, daß die Natur sich verinnerlicht und mit immer neuem Sinn bereichert.

Ganzheit und Gemeinschaft gehören aufs engste zusammen. Die Glieder eines Ganzen bilden eine Gemeinschaft. Je einiger eine Vielheit ist, desto inniger ist ihre Gemeinschaft, und desto mehr bildet sie ein Ganzes. Ein wahrhaft Ganzes ist nicht aus Teilen zusammengestückt, die Teile sind nicht unabhängig von ihm, sind nicht vor ihm. Aber das Ganze ist auch nicht vor den Teilen. Wenn eine Vielheit von Gliedern aufeinander so harmonisch abgestimmt ist, daß bei der Bildung jedes Teils Vorsehung auf das Ganze waltet, dann ist auch umgekehrt bei der Bildung des Ganzen vorweg auf jeden Teil Bedacht genommen. Der führende Gedanke von Leibniz ist scheinbar paradox: das wahrhaft Ganze muß in jedem seiner Teile enthalten sein. Diese

Vorwegnahme des Ganzen, diese Vorsehung, Fügung, die über seinem Werden waltet, dieses Hysteronproteron, daß der Sinn, der sich am Ende offenbart, schon im Anfang lag, das ist die nächstliegende Bedeutung der prästabilierten d. h. der ursprünglichen Harmonie. Etwas von dieser ursprünglichen Harmonie der Gliederung finden wir empirisch in allem, was in besonderer Weise ein Ganzes ist. So nimmt im Werden des Kunstwerks schon der Anfang das Ende vorweg, so bilden sich die Glieder des Organismus, als wäre von ihnen das Ganze vorgesehen.

Kant hat diese prästabilierte Harmonie aller lebensvollen Gestaltung „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" genannt und damit das Morphologische teleologisch gekennzeichnet. Dennoch scheint sein Ausdruck einen Vorzug zu besitzen: er sondert die künstlichen Machwerke, die eine bezweckte Zweckmäßigkeit haben, ab. Der Begriff der prästabilierten Harmonie dagegen scheint auch anwendbar auf ein Uhrwerk oder auf einen geregelten Eisenbahnverkehr, wofern alles klappt. Man glaubt ohnedies zumeist, daß Leibniz ernstlich bemüht war, die Ganzheit der Welt zu deuten nach Analogie eines planmäßig erdachten Mechanismus. Leibniz hat in der Tat, um die prästabilierte Harmonie zu erläutern, sie gelegentlich durch hinkende Vergleiche profaniert — so wie auch Kants „Zweckmäßigkeit ohne Zweck" den Vergleich mit unsern zweckbewußten Werken sucht. Aber alles künstlich Gemachte hat keine ursprüngliche, sondern eine nachträgliche Harmonie. Darum ist eben der Sinngehalt des Zusammengestückten so viel begrenzter; es fehlt seiner Gliederung der quellende Reichtum des Lebensvollen, des Ursprünglichen. Alles planmäßig Gemachte richtet sich nach den allgemeinen Begriffen unseres Plans, die individuellen Einzelheiten sind dem allgemeinen Begriff gegenüber zufällig. Der Eigensinn der Teile kann erst nach und nach und nur teilweise einander angepaßt werden. Sie können nur eine unvollkommene, sinnarme, starre Gemeinschaft ergeben. Das sog. Ganze, das sie bilden, ist eben nachträglich harmonisiert, nicht ursprünglich harmonisch. Nur der schöpferische Geist schafft wie die Natur aus dem Ganzen. Für Leibniz ist die Welt so ursprünglich ein Ganzes, daß sie auch von keinem Gott „gemacht" ist — Gottes Tat kann nur die Welt zur Wirklichkeit berufen.

Leibniz steht in manchem Spinoza nahe. Aber in Spinozas Universum hatte das einzelne Individuum nichts zu bedeuten, aller Sinn sollte in der allumfassenden Einheit liegen. Dennoch wollte Spinoza das Einzelne aus dem All-Einen so ableiten, wie die Geometrie die Eigenart jeder Figur aus der Natur des Raumes begründet. Der Geometrie gelingt dies, weil ihr Raum ein bis ins Letzte gegliedertes Ganzes ist, eine Mannigfaltigkeit von Punkten, die durch die Bildungsgesetze des Raums individualisiert sind. Also müßte

man — hier setzt Leibniz ein — das Universum als eine bis ins Letzte gegliederte Einheit denken, als eine kosmische Gemeinschaft mikrokosmischer Minima. Man muß das tun, wenn man bei der Rationalität der Geometrie in die Schule geht und more geometrico denken will. Aber Leibniz hat nicht schülerhaft bei der Geometrie gelernt; er zerlegt die Welt nicht etwa in Punkte, sondern in seelische Standpunkte, aus denen je das ursprünglich Ganze der Welt erlebt wird; der Kosmos besteht ihm also aus spirituellen Mikrokosmen, aus Seelchen, Monaden. Diese Monaden sollen nicht als gleich gedacht werden: die Standpunkte, aus denen je das All der übrigen Monaden erlebt wird, sollen so verschieden wie möglich sein und sich dennoch ergänzen. Dann wird das Ganze der Welt im kleinsten Seelchen individuell „repräsentiert". Die Monaden stellen die Welt dar und vor, in ihrem Minimum von Bewußtsein haben sie ein Minimum von Welt und Weltanschauung. Aber im Kleinsten schon lebt etwas Expansives, ein Drang, aus dem Nichtigen und Dumpfen aufzusteigen; eine Sehnsucht nach klarer Bewußtheit, eine Sehnsucht nach Gemeinschaft. Wer sich dank Anlagen und Umständen aus der Niedrigkeit und Dumpfheit etwas emporgerungen hat, kann Führer sein für die dumpfen, unerwachten Seelen, die bisher wahllos zu Massen gehäuft waren. Aus ihnen, mit ihnen kann die führende Seele eine kleine Gemeinschaft bilden, also einen Mikrokosmos höherer Ordnung. Die Masse dieser Seelchen ist dann die Körperschaft, der Körper, den die führende Seele gliedert — gliedern kann, wenn ihr aus der Vielheit der Sinn für das Gemeinschaftsleben entgegenkommt. Stirbt der Körper, d. h. zerfällt die Gemeinschaft, so verliert die Führerseele ihre erhöhte repräsentative Stellung. Sie mag dann in der Dunkelheit der Masse untertauchen, oder sich einem neuen, vielleicht höheren Leben eingliedern, oder als Führer neues Leben bilden. Erinnert sich unsere Seele an ihre früheren Wanderungen und Wandlungen nicht, was will das besagen? Wir erinnern uns ja nicht einmal an unsere frühe Kindheit. Auch sind die vergessenen Vergangenheiten nicht verloren, alle Zukunft lebt von ihnen. An Seelenwanderung klingt das an, ist aber doch etwas anderes, da sich das Seelchen ja selbst erst zur Seele macht, wenn es aus der Masse eine Gemeinschaft gliedert.

Jede Monade trägt sozusagen den Marschallstab im Tornister. Aber was sie aus der Masse emporreißt, ist nicht der Wille zur Macht. Eher der Wille zur Gemeinschaft. Auch das trifft nicht ganz zu. Denn indem die Monaden Gemeinschaften bilden, bilden sie sich selbst aus. Das Streben nach Gemeinschaft ist Streben nach Selbsterweiterung. Erhöht sich die repräsentierende Stellung der Monade, dann erweitert und klärt sich ihr Horizont. Das trifft nicht bloß für die führende Seele zu, die als Repräsentant ihrer Gemeinschaft

deren Bewußtsein in sich sammelt. Auch die untergeordneten Seelchen, deren Treiben früher nur einen minimalen Sinn besaß, gewinnen in ihrer Lebensgemeinschaft objektiv und subjektiv etwas mehr Sinn. Ist damit an die Stelle zahlloser minimaler Eigensinnigkeiten Gemeinsinn getreten, so hat doch jede Gemeinschaft selbst wieder ihren partikularen Eigensinn, sie hat ihre Beschränktheit und gewinnt höheren Sinn erst in höheren Gemeinschaften. Jede Gemeinschaftsbildung und jede seelische Ausbildung ist nur eine Station auf dem Wege zur verinnerlichten All-Gemeinschaft, in der die Individuen die Universalität der Besinnung und Gesinnung erreichen würden. Diese ist ein unendlich fernes Ziel, da mit jedem Fortschritt im Sinn ein neuer, wenn auch etwas geklärterer Eigensinn entsteht. Jede neue Entwirrung der Seele ist eine Lösung, Erlösung. Aber jede Entwicklung schafft wieder Verwicklungen. Dazu steigen immer neue Massen aus der Dumpfheit empor, um nunmehr gleichfalls Subjekt der Geschichte zu werden. Das geht auch nicht reibungslos. So ist die Welt, selbst wenn sie sich immer reicher, sinnreicher, in Gemeinschaften gliedert und immer sinnbewußter in ihren Gliedern repräsentiert wird — die Welt ist so die unendliche Aufgabe der universellen seelischen Ganzwerdung: Integrierung. Bei dieser seelischen Integrierung ist jeder Zuwachs der Welt an seelischer Ganzheit ein Zuwachs auch der Individuen. War die Welt der Monade ursprünglich in dem Minimum eines Standpunkts zusammengedrängt, zusammengewirrt, so erweitert sich der individuelle Horizont mit jeder Verlegung in höhere Gemeinschaften, das Verworrene gewinnt Raum, sich zu entwirren. Wer mit der Welt vertraut wird, wird mit sich vertraut. Wer in die Welt hineinwächst, wächst über sich hinaus. Es ist die faustische Weltanschauung: „Gabst mir die herrliche Natur zum Königreich, Kraft, sie zu fühlen, zu genießen. Nicht kalt staunenden Besuch erlaubst du nur, vergönnest mir, in ihre tiefe Brust wie in den Busen eines Freunds zu schauen." Ist Goethes Faust zunächst beschaulicher als Leibniz, so sucht er dennoch am Ende die Selbsterweiterung in tätiger Gemeinschaftsbildung: „Auf freiem Grund mit freiem Volke stehen."

Leibnizens Metaphysik, der die Welt auch in der dumpfesten Masse etwas Faustisches enthält, ist die Weltanschauung eines Führers faustischer Seelen. Obschon sein Leben zur Hälfte der tätigen Gemeinschaftsbildung hingegeben war, erscheint ihm doch die Forschung, die nach Klarheit ringt, als des Menschen beste Tat. Denn sie ist der erste bewußte Schritt zur Universalität. Jedes Leben, jede Lebensgemeinschaft ist etwas Partikulares, das sich leicht für das Ganze hält. Würde die Menschheit zu einer Gemeinschaft der Völker, auch das wäre eine Einzelheit. Nur als Erkennender gewinnt der Mensch

etwas von klarbewußter kosmischer Universalität. Diese Selbsterweiterung durch Erkenntnis wird nicht dadurch ganz entwertet, daß mit großen geistigen Horizonten Engherzigkeit sehr wohl verträglich ist. In höheren Sphären gibt es vielleicht eine Gelehrtenrepublik mit höheren Läuterungen.

Gemeinschaft ist für Leibniz das Formale der Welt als Natur, ihre Verinnerlichung, Bewußtwerdung ist ihm der Gehalt der Weltgeschichte. Auch die Bildung der Seele durch Erkenntnis ist nur in Gemeinschaft möglich. Es ist bekannt, wie Leibniz bestrebt war, Akademien der Wissenschaften zu begründen und zu verbinden. Auch die sogenannte Gelehrtenrepublik hätte er gerne zu einer wirklichen Gemeinschaft gemacht. Man weiß auch, wie sehr Leibniz die Gemeinschaft mit den großen Denkern der Vergangenheit suchte, stets bemüht, aus dem Zwist der Geister, aus den Eigensinnigkeiten der Schulen die Synthese zu finden, d. h. die Einheit eines höheren, verbindenden, verbindlichen Sinns.

Die Geschichtsphilosophie von Leibniz nimmt vieles von Hegel vorweg, wie ja überhaupt in Leibniz Fichte, Schelling und Hegel im Keime vorgesehen sind. Hegel ist dramatischer, weil er den Willen und die Konflikte stark betont, während Leibniz vor allem die Lösungen sucht. Hegel ist geistreicher, Leibniz erscheint mir sinnreicher. Wer Leibniz näher kennt und gegenwärtig hat, wie er allenthalben Seele und Welt, Individuum und Universum gegeneinander und ineinander stellt, wird von meiner Darstellung vielleicht etwas befremdet sein. Der Sinn des Weltgeschehens ist für Leibniz die Verinnerlichung des Alls. Da jedoch die seelische Integrierung der Welt ein unendlich fernes Ziel ist, habe ich den Sinn der Geschichte betont, der nicht in der Ewigkeit, sondern in der Zeit liegt. Da ist einerseits das Aufsteigen immer neuer Massen, die selbstbewußt werden und aufhören, bloßes Material der Geschichte zu sein. So modern dies klingt, es ist doch ganz Leibnizens Auffassung. Aber die Massen steigen nur auf zum Bewußtsein, wenn sie Gemeinschaften bilden mit zunehmendem Sinnreichtum und fortschreitender Ausbildung der Seelen. Man wird mich fragen: in welchem Werke von Leibniz steht diese Wertung der partikularen, der eigentlich geschichtlichen Gemeinschaften? Sie steht am eindringlichsten in jener Hälfte seines Lebenswerkes, in der Leibniz die Geschichte nicht bloß deutend zu erleben, sondern führend zu leben versuchte. Mit der Hingebung an den Sinn der Gemeinschaften, denen er zugehört, hat er stets die Eingebung, diesen Sinn zu läutern. Leibniz war nicht bloß ein Mitglied der Gelehrtenrepublik. Er war einer der nationalbewußtesten Deutschen. Und er war dennoch ein „guter Europäer", bestrebt, den Eigensinn der Völker zur Gemeinsamkeit des Sinns und der Gesinnung zu läutern. Ebenso sein unermüdliches Bemühen, aus den christlichen Kirchen, die fast in einem Kampf aller

gegen alle lebten, eine Gemeinschaft zu bilden. Seither sind mehr als zwei Jahrhunderte vergangen, mancher Partikularismus auf politischem, kirchlichem, kulturellem Gebiete, der seinerzeit unüberwindlich schien, hat sich umfassenderem Sinn gefügt. Es hat sich dafür auch manch neuer Eigensinn aufgetan. Statt dem Zwist der deutschen Stämme und der Verworrenheit der unübersehbar vielen deutschen Vaterländer haben wir jetzt z. B. den Zwist von Parteien, die alles nur aus ihrem Standpunkt sehen und doch das Ganze allein richtig zu repräsentieren meinen. Also: die Welt ist Leibnizens Weltanschauung nicht untreu geworden.

Jede Gemeinschaftsbildung kann für Leibniz bloß eine Vorläufigkeit sein, ihre Ganzheit ist unvollkommen, sie ist eine Harmonisierung, sie hat nicht die prästabilierte Harmonie des ganzesten Ganzen. Aber in aller Vorläufigkeit ist sie doch ein Vorläufer der harmonischen All-Gemeinschaft. Damit kehren wir wieder zur prästabilierten Harmonie zurück. Sie hat eine neue Bedeutung gewonnen. Die Weltgeschichte soll seelische Integrierung der Welt sein. Wenn sich der verworrene Sinn der Individuen entwirrt, so daß die Gemüter und die Verhältnisse sich klären, dann nimmt auch die innere Harmonie der Welt und des Welterlebnisses zu. Es ist, als ob ein Orchester aus allen möglichen Dilettanten der Welt die prästabilierte Harmonie einer himmlischen Symphonie vom Blatt spielen sollte. Die Verwirrung wird entsetzlich sein. Die Leute, die sich am wenigsten in die Partitur vertiefen und sich am wenigsten um das Zusammenspiel kümmern, werden pessimistische Bücher über die elende Verworrenheit der Komposition schreiben. Aber da und dort werden sich führende Seelen finden. Sie werden willige Mitspieler suchen und absondern. Die kleinen musikalischen Gemeinden, die sich so bilden, sind zunächst nicht in Einklang zu bringen. Doch laßt den Leuten Zeit! Wenn sie etwas von Harmonie in sich tragen, und wenn in der Symphonie selbst etwas Fortreißendes liegt, dann wird deren ursprüngliche Harmonie immer mehr Leben gewinnen und Erlebnis sein.

Mit dieser neuen Deutung, daß die ursprünglich objektive Harmonie der Welt subjektiv wird, ist ihre Bedeutung keineswegs erschöpft. Nun beginnt erst das Gedankenreichste und Problematische der Metaphysik der Gemeinschaft.

Für Leibniz ist jede Monade einsam, mag sie sich auch immer sinnreicheren Gemeinschaften eingliedern, mag sie führen oder dienen. Die Monaden haben nicht Tür noch Fenster, weder Eingang noch Ausgang, sie haben keinen Ausblick und gestatten keinen Einblick. Sie wirken nicht aufeinander. Alle Gemeinschaft ist nur geistig. Jede Seele ist auf ihre Weise das Ganze und birgt bewußt oder unbewußt die Erscheinung alles übrigen, den Schein von Sonne, Mond und allen Sternen in sich. Jeder Teil der Welt enthält eben seelisch

das Ganze, jeder Anfang enthält das Ende, ist mit aller Zukunft trächtig. Die Naturgesetze gelten innerhalb jeder Erscheinungswelt, doch ist der Raum nur Inbegriff subjektiver Räume. Stehen die Monaden massenhaft in seelischer Nähe, so werden sie räumlich als Massen erlebt, bestimmte seelische Annäherungen der Massen erscheinen als Gravitation usw. Die Übereinstimmung in den Erlebnissen aller Seelen, kraft deren sie zusammen, trotz aller Einsamkeit doch das Welt-All bilden, das ist die neue Bedeutung der prästabilierten Harmonie. Um sie hervorzuheben, will ich sie die Harmonie der seelischen Ursprünglichkeiten nennen. Die Verneinung aller Kausalität und aller Gemeinschaft des Raums, die Betonung der einsamen Selbständigkeit aller Monaden gilt vielfach als ein unverständlich eigensinniger Gedanke. Leibniz ist ein Denker so hohen, so unvergleichlichen Ranges — es sollte die Nachdenklichkeit reizen, seinen Grundbegriff zu ergründen. Was mag ihn bewogen haben, Gemeinsamkeit und Einsamkeit so tief zu verflechten? Man hat gesagt, er sei wohl selbst ganz einsam gewesen. Es mag sein — ich glaube nicht, daß er die Einsamkeit vor seinem Alter, als er die prästabilierte Harmonie schon durchdacht hatte, kennen lernte. Eher würde ich an folgendes denken: der Einsamste, etwa Rousseau, sehnt sich am meisten nach Gemeinschaft. Leibniz, der eine Universalität ohnegleichen besaß und mit aller Welt in Gemeinschaft lebte, Leibniz könnte sich nach Einsamkeit gesehnt haben. Es ist ein tiefes Wort von Joël, daß jede Seele in sich selbst ihren inneren Gegenspieler hat, also auf ihrem „inneren Antipoden" steht. Nun ist aber Leibniz der Geist, der in jeder Einzelheit alles repräsentiert findet, sein Begriff der gemeinsamsten Einsamkeit muß daher viele Tiefen haben, und in der Vielheit müßte Zusammenhang sein. Vor allem ist mit dem Persönlichen gewiß Überpersönliches und Unpersönliches verwoben. In der Tat: schon im Wesen der Seele überhaupt liegt etwas von absoluter Einsamkeit. Unser Bewußtsein teilen wir mit niemandem. Gemeinschaft haben wir nur in unserer Objektivität: in unsern Gegenständen, nie in unserer Subjektivität selbst. Mag auch ein anderer scheinbar an unserer Zuständlichkeit teilnehmen — das Mein und Dein ist hier dennoch immer geschieden. Da Leibniz die Welt ganz aus dem Seelischen deutet, sind mit einem Schlag viele Zusammenhänge beleuchtet. Die Seele ist ja auch der Teil des All, der durch seine Vorstellungen wirklich das Ganze in sich enthalten kann. So hat die Einsamkeit der Seele auch etwas ganz Unpersönliches. Man mag das in den Vordergrund stellen — aber schon tun sich Hintergründe auf. Übertragen wir die Einsamkeit ins Aktive, so ist sie Selbständigkeit, Ursprünglichkeit. Leibnizens Originalität konnte den Eindruck haben, daß alles spontan nur aus ihr quelle. Er hat der Anstöße von außen kaum bedurft. Mit der Über-

zeugung, daß die Seele sich nur in der Gemeinschaft ausbildet, konnte er das Bewußtsein verbinden, daß alles, was er der Gemeinschaft verdankte, doch ursprünglich sein eigen war. Ihm war alle Auseinandersetzung mit andern ein: Sich-selbst-auseinandersetzen. Leibniz' Universalität war gerade das Ursprünglichste seiner Individualität. Aus dem Persönlichen nun ins Überpersönliche blickend, finden wir allenthalben: je schöpferischer die Originalität einer Seele ist, desto mehr hat sie Gemeinschaft mit Natur und Geschichte. Und das wieder läßt sich ins Breite übertragen: etwas von harmonischer Gemeinschaft in einer Menge aufquellender Ursprünglichkeiten zeigt sich auf dem Schauplatze jedes Zeitgeistes. Bricht eine geistige Wandlung an, so bricht sie aus allen Ecken und Enden selbständig aus. Natürlich fehlen die gegenseitigen Beeinflussungen nicht ganz, aber sie sind weniger Ursache als Bestärkung. Es ginge gar nicht anders. Denn die Leute, die am verständnisvollsten Bücher lesen könnten, schreiben zumeist selbst Bücher und haben kaum Zeit zum Lesen. Ein gutes Beispiel für das gleichsinnig Spontane in einer Zeit ist das Verhältnis der Gegenwart zu Leibniz. Ich habe seit bald 20 Jahren immer wieder auf ihn verwiesen, auf seine Durchdachtheit, seinen Reichtum, seine Wahrheit. Ich ging nicht von Leibniz aus, kam aber bei meinen Gedanken über Erkennbarkeit, Ordnung, Ratio, Gemeinschaft stets zu ihm. Ich wollte für Leibniz ein Vorkämpfer sein, und heute scheint er einer der wirksamsten Geister der Zeit zu werden. Meines Wirkens hätte es kaum bedurft. Es ist ja auch ganz verständlich, daß die Gegenwart ihm entgegenkommt; Leibniz ist d e r Metaphysiker der Gemeinschaft, und Gemeinschaft ist ein Hauptproblem der Gegenwart. Aus allen Ecken und Enden ist mehr oder weniger spontan die Teilnahme für Ganzheit, Gestaltung, Gemeinschaft erwacht — keineswegs bloß in der Philosophie, Pädagogik, Psychologie, sondern allenthalben.

Das sind freilich keine Argumente für eine wirkliche Harmonie der Ursprünglichkeiten — zunächst sollten nur die verschiedenen empirischen Ansätze des Gedankens aufgezeigt werden. Jetzt ist die Frage, warum Leibniz dieses Etwas von Einsamkeiten, Ursprünglichkeiten, Harmonie, das in der Welt der Seelen und der geistigen Bewegungen vorliegt, so exklusiv aufgegriffen hat. Hier spielt zunächst eine große Rolle die Stellung der Logik bei Leibniz. Russells Hinweis auf sie, das war die erste Bresche, durch die man in die Monadenlehre eindrang. Gesetzt, daß alles, was ist, Sinn hat, so muß dieser, wie Leibniz fordert, klar faßbar sein. Er ist am klarsten faßbar, wenn alles, was ist, innere logische Notwendigkeit besitzt. Jeder wahre Satz würde dann, sobald man ihn auf klar und deutlich definierte Begriffe bringt, analytisch d. h. selbstverständlich. Ein Gegenstand läßt sich aber klar und deutlich nur definieren, wenn das

Ganze, dem er zugehört, zu seinem Begriff gehört. In der Definition des euklidischen Dreiecks ist tatsächlich die Natur des ganzen euklidischen Raumes mitgedacht. Analog müßte in dem Begriff einer beliebigen Monade die ganze Welt begriffen sein. Der logische Rationalismus fordert, daß jede Monade aus ihrem Begriff begreifbar ist und ausschließlich ihren Begriff realisiert. Damit wird den Monaden von der Logik des Rationalismus Tür und Fenster zugemauert. Das sieht sehr gewalttätig aus. Aber die Logik dient einem höheren Sinn: die logische Notwendigkeit ist, teleologisch betrachtet, Freiheit.

Wir suchen also jetzt die Fortführung und Ergänzung des Logischen, wir suchen die teleologischen Hintergründe der Harmonie der Ursprünglichkeiten. Leibniz erwartet von der Wirklichkeit mehr Sinn, als die formale Logik zu bieten hat. Er fordert von Welt und Weltgeschichte den höchstmöglichen Sinn. Sein Optimismus ist sein Rationalismus. Von allen möglichen Welten scheint Leibniz die bestmögliche d. h. die sinnreichste am meisten berufen zu sein zur Wirklichkeit. Aber der Begriff der Bestmöglichkeit ist voll Problematik. Was soll dem einzelnen Individuum die allerbeste Welt, wenn das Ganze, wie Mephisto spottet, nur für einen Gott gemacht ist? Wer unter die Räder der besten aller möglichen Welten kommt, für den hat sie jedenfalls einen Schönheitsfehler. Wir wollen die Welt nach *unserm* Sinn haben, nur dann erscheint sie uns sinngemäß. Wenn aber jeder die Welt nach seinem Sinne will, so müßte jeder eine Welt für sich haben.

Solch Welt-All wäre wohl eine Anarchie von Mikrokosmen? Um dies zu vermeiden, könnte man alle Seelen zusammenberufen, damit sie sich über die Erschaffung *einer* Welt einigen. Anfänglich würde es dabei zugehen wie im Märchen vom Fischer und seiner Frau, jeder hätte schnell den Wunsch, Gott zu sein. Da das unmöglich ist, wird jeder wenigstens in der Welt die Hauptrolle spielen wollen. Das geht auch nicht. Allen kann man es nicht recht machen, solange jeder an seinem Eigensinn festhält. Zu einer Einigung würde es nur kommen, wenn aller Eigensinn sich bescheidet und dem der andern anpaßt. Dann kann ein Gemeinschaftsvertrag, ein contrat social der Seelen zustande kommen. Er ist denkbar, wenn alles so gerecht wie möglich verteilt wird. Aus einer anfänglichen Summe individueller Eigensinnigkeiten ließe sich auf diese Weise ein einstimmiger Gemeinschaftswille bilden. Die derart entstandene, verstandene Welt wäre am ehesten nach dem Sinn aller, sie wäre mit Rousseau zu sprechen volonté générale, sie wäre nunmehr subjektiv sinngemäß und zugleich die gerechteste, also anscheinend die objektiv sinngemäßeste.

Steht am Anfang der Schöpfung ein Gemeinschaftsvertrag, so ergibt sich daraus eine Harmonie der Ursprünglichkeiten, von der teleologischen Seite gesehen. Wir haben dann im Bereich des Willens die Freiheit, die der logischen

Notwendigkeit im Reich der Begriffe entspricht. Jede Monade hätte beim Gemeinschaftsvertrag das Buch ihrer Schicksale, den Roman ihrer Lebensläufe selbst bestimmt, mit Freiheit beschlossen, ihr würde künftig nichts von außen zustoßen, ihre Welt wäre der Willensentschluß ihres intelligiblen Charakters. Aber diese Deutung, die mich einst als Sinnbild befriedigt hatte, ist unzulässig. Sie entwurzelt den Sinn alles Geschehens. Steht die Sinnentwirrung schon am Anfang der Geschichte, was sollen dann noch die Irrungen und Wirrungen aller Lebensläufe? Die Monadenwelt wäre ein auswendig gelerntes Schauspiel, das man niemandem zum Besten geben könnte. Auch wäre die bestmögliche Verteilung aller Lebensrollen ein bloßer Kompromiß. Wenn 100 Hungrige mit einem Laib Brot gespeist werden sollen, so mag man die denkbar gerechteste Lösung finden, sie wird dennoch keine gute Lösung sein. Der Kern in Leibnizens Harmonie der Ursprünglichkeiten ist offenbar der, daß die Welt einen guten Sinn hat, während der sog. „allerbeste" Kompromiß immer nur so wenig schlecht wie möglich ist. In der Theodizee klingt freilich manches, als wäre die Welt ein Kompromiß. Aber in ihrer Tiefe ist die Möglichkeit einer sinnvollen Lösung, einer vollkommenen Integrierung der Welt vorgesehen. Das Entscheidende ist, daß ein wahrhaft Ganzes eben nicht aus Teilen zusammentreten kann, die Monaden müssen in ihrer Ursprünglichkeit ein ursprünglich Ganzes bilden. Ich will den Gedanken aus einem empirischen Ansatz entwickeln. Wir sind unser Leben lang bemüht, wenigstens unsere Umwelt nach unserm Sinn zu machen. Wir sind die Schöpfer der für uns besten aller möglichen Welten, und wir sind es auch nicht. Denn das Material, das wir nach unsern Wünschen gestalten wollen, ist uns zu wenig gefügig. Wir leiden unter der Sprödigkeit der Welt, die sich so widersinnig gegen unsere Wünsche zeigt. Dieses widersinnige Material, dieses Nichtich, das ist das Ich und der Eigensinn aller übrigen Subjekte und Dinge. Die Welt ist für jeden voll fremden Eigensinns, sei es als Tücke des Objekts oder als Tücke des Subjekts. Wer die Welt ganz nach seinem Sinn haben will, müßte sie von sich abtun, müßte ganz einsam sein. Dann hat man gar keine Welt, d. h. man hat sie auf das eingeschränkt, was man selbst ist. Man hat sich damit auf ein gegenstandsloses Minimum eingeschränkt. Bleibt uns nur unser eigener Sinn, so ist unser Zentrum unser Horizont, unsere Welt ist auf unsern Standpunkt zusammengeschrumpft. Das ist eine Veranschaulichung der Monadenwelt in ihrem Ursprung: sie ist das paradiesische Welt-All für den Eigensinn aller, da der Welthorizont jeder Monade aus dem Zentrum ihrer eigenen Individualität besteht. Ein Ganzes kann dieses Welt-All sein, wenn es die Voraussetzung erfüllt, daß auch die Zurückgezogenheit auf das Individuellste und Minimalste das Ganze nicht verleugnen kann, aus dem es stammt — es bleibt Repräsen-

tant alles ursprünglich Zugehörigen. Neben dieser Lösung des Problems einer Welt, die zu sich von jedem individuellen Standpunkt Ja sagen kann, steht eine zweite. Statt der Differenzierung der Welt zu den individuellsten, kleinsten Horizonten führt auch die universelle Selbsterweiterung aller Individuen zur Allbejahung. In der individuellsten Differenzierung sucht Leibniz den Ursprung, in der universellen Integrierung das Ziel der Welt. Das Ziel ist kein Kompromiß, wofern die Welt ursprünglich ein Ganzes und das Ziel im Anfang enthalten ist. Die Zeit, die zwischen der prästabilierten Harmonie des Ursprungs und der der Vollendung liegt, ist Verstrickung in Partikularität, Unvollkommenheit und Kompromiß. Die Unmittelbarkeit zum All ist aufgegeben, sobald das Ich ein Nichtich setzt und sich mit Partikularitäten auseinandersetzt. Erst in der verinnerlichten All-Gemeinschaft würde die Unmittelbarkeit zum All zurückgewonnen. Einstweilen erscheint uns die Welt nicht als die bestmögliche, wir sind die verzweifelt hoffenden, leidend tätigen Weltverbesserer, als die wir uns kennen. Jeder sucht hiebei sein Bestes der Welt abzuzwingen und darzubringen, der Welt, die er doch selber ist. Je mehr der Sinn sich entwirrt, desto klarer wird es, daß unser Bestes mit dem der andern harmonieren kann: was wir hingeben, haben wir gewonnen. Diese Verschlungenheit der Interessen ist die prästabilierte Harmonie der individuellen Bestmöglichkeiten. Ich habe das Problem der Bestmöglichkeit aus dem Standpunkt des Individuums betrachtet, weil seit Voltaire gespottet wird, in Leibnizens bestmöglicher Welt sei das Individuum verraten und verkauft, oder Leibniz schließe die Augen vor der Verworrenheit der Welt. Das eine wie das andere trifft nicht zu. Leibnizens vielberufener, verrufener Optimismus — ich finde ihn sehr lebensvoll und sehr gedankenvoll. Man hat die Gedanken, die ihn tragen, bisher kaum beachtet. Eine Welt, die mit dem Minimum beginnt, die muß man — so seltsam es klingt — mit Optimismus begrüßen. Als Gefüge der Minima ist sie nicht bloß, wie ich vorhin zeigte, ein Optimum für einen ursprünglichen Eigensinn, sie ist auch ein Optimum für sinnreiche Ganzwerdung: ihre Differenziertheit bis ins Allerkleinste gestattet dem Ganzen die größtmögliche Gliederung in der Weite jeder Gegenwart und in die Ferne jeder Zukunft. Mit dem Ausgang vom Minimum ist der Optimismus aber noch viel tiefer verbunden. Wenn man vom Maximum kommt, von den platonischen Idealen oder von einem transzendenten Gott oder von einem kategorischen Imperativ, dann blickt man aus einer Höhe, die auf die Welt nur herabsehen kann. Sie ist die Niedrigkeit, sie ist der Abgrund, der die aus steilster Höhe Herabblickenden mit Absturz bedroht. Bei Leibniz herrscht die entgegengesetzte Weltanschauung. Er geht zwar von Gott aus, aber von Gottes

Minimum: die abgründlichste Tiefe ist der Punkt, wo die Erhebung anfängt, die dunkelsten Niederungen der Sinnlichkeit sind das erste Dämmern des Sinns. Mit den Monaden, die Minima sind, kann es nicht abwärts gehen, es sei denn, daß sie auf Null reduziert, also vernichtet werden. Ob in einer Welt, in der Gottes Minima mit einem Minimum bewußter Gemeinschaft beginnen, die Fortschritte den kürzesten oder den weitesten Weg gehen, spielt keine entscheidende Rolle. Denn auch der kürzeste Weg dauert eine Ewigkeit. Hat die Welt eine Ewigkeit Zeit, dann kann jeder Weg zum Ziele führen, der Weg ist also kaum zu verfehlen.

Ich nannte die Monaden Gottes Minimum, weil sie im ewigen Sinn gründen, in ihm ursprünglich ein Ganzes bilden. Sie sind Gottes beste Möglichkeit und zugleich Gottes „innerer Antipode". Dem absoluten Maximum steht das letzte Minimum gegenüber, der absoluten Einheit die vielste Vielheit, der höchsten Klarheit die dunkelste Verworrenheit, der Ratio des ewigen Sinns die subjektivste Irrationalität des engsten Eigensinns. In einer Auslegung, die Leibniz nicht ganz ferne steht, könnte man die Monaden die äußerste Zerrissenheit Gottes nennen — disjecta membra poetae. Sie sind dennoch Gottes beste geschichtliche Möglichkeit, wenn sie in Anamnesis und Eros zur ursprünglichen Ganzheit strebend, sie in ihrem Innern aufbauen. Führt der Weg aus dem Eigensinn zum Sinn, so ist die Welt die Bewußtwerdung Gottes: der ursprünglichen Harmonie aller Ursprünge. —

Nun zum Schluß soll in der Vielfältigkeit all dieser Zusammenhänge das Einfache sichtbar werden. Der radikale Eigensinn fordert eine Welt für sich. In der Einsamkeit, in der Freiheit, in der logischen Ummauerung der Monaden kann man den individualistischen Einschlag sehen. Aber das Gegenteil trifft auch zu: die höchste Gemeinsamkeit ist völlige Einsamkeit, ist Harmonie der Einsamkeiten. Je inniger eine Gemeinschaft ist, desto weniger müssen ihre Glieder zur weiteren Übereinstimmung genötigt und beeinflußt werden. Jede Art von Anstoß erübrigt sich, wenn die Individuen nichts im Sinne haben als das Sinngemäße. Die ideale Gemeinsamkeit schafft also die Voraussetzung dafür, daß das Individuum der vollkommenen und produktivsten Freiheit überlassen sein kann.

Es bleibt ein Bedenken: die Welt ist für Leibniz nur als objektive Natur eine vollkommene Gemeinschaft, seelisch soll sie es erst werden. Bis dahin fehlt also die Grundlage, die das Ganze tragen kann. Doch fehlt sie nicht gänzlich, wofern das Ende im Anfang schon enthalten ist. Lassen wir das gelten, so entsteht uns jedenfalls der Eindruck, es sei die Natur, wie Leibniz sie denkt, überaus künstlich. Aber dieser Eindruck hat nicht die Kraft eines Einwandes.

Je mehr die Natur ihr Ziel, ihre Entelechie erreichen könnte, desto „natürlicher" würde sie — alles Leben gewinnt seine ganze Natürlichkeit, seine natürliche Ganzheit erst in der Entfaltung. Auch gibt uns die Tatsache zu denken, daß wir ja wirklich in unserm dunklen Drange am meisten in Gemeinschaft leben mit dem, was aus uns und um uns werden will. Man fühlt im anscheinend Künstlichen Lebensvolles, im anscheinend Abgezirkelten Sphärenharmonie. Dennoch beharrt, ja verstärkt sich der Eindruck, daß die unvergleichliche Universalität von Leibniz mit einer Einseitigkeit behaftet sein muß. Sie hängt wohl aufs engste zusammen mit seiner Universalität. Die allüberschauende Weisheit seiner Weltanschauung beruht darauf, daß er die Welt nicht so sehr aus dem Willen wie aus der Vorstellung erlebt. Die Anschauung blickt ins Universum, ins Weite und Weiteste, ihr ist alles „gegeben", das All ist ihr zu eigen. Ihre Beschaulichkeit hat Raum für alles, sie hat in weiser Geduld auch Zeit für alles, sie kann warten auf den Sieg des allverbindenden Sinns über die Uneinigkeit des Eigensinns. Der Denker, der ins Weiteste schaut, wird nicht in Versuchung sein, ein Radikalböses als negative Größe „in die Weltweisheit einzuführen". Leibniz hält sich an die Vorstellungswelt, er kann, er muß sie über den Willen stellen. Ist die Welt des Willens elementarer, so steht sie eben in ihrer elementaren Dämonie des Eigensinns und der Zerrissenheit tiefer. Aber wenn man mit Leibniz von der abgeklärten, eudämonischen Anschauung ausgeht, dann zeigt es sich, daß man aus der Zerrissenheit des Willens in die Zerrissenheit der Vorstellungswelten und in Einsamkeit gerät. Die Einheit der Welt wird im Egoismus der Wollenden viel stärker erlebt als im Solipsismus der Vorstellenden. Für den Willen, der um seinen engen Lebensraum kämpfen muß, ist *der* Raum eine Wirklichkeit, in der sich alles drängt. Auch die kausale Wirklichkeit von Wirkung und Gegenwirkung erlebt eindringlich nur der Wollende in seinen Taten und Leiden, in Drang und Bedrängnis. Was uns in der prästabilierten Harmonie der einsamen Gemeinsamkeiten als künstlich anmutet, ist durchaus lebenswahr und tiefsinnig, aber es ist einseitig, es ist nur: Welt-*Anschauung*.

Leibniz rühmt sich einmal, *er* sei nicht im Vorzimmer der Wahrheit stehen geblieben. Aber er setzt hinzu, intim mit der Wahrheit sei auch er nicht geworden. Trotz der Geschlossenheit seiner Gedanken hielt er sie also nicht für abgeschlossen. Doch ist die Fülle seiner Einsichten und Weitsichten unerschöpflich. Ich konnte nur einen Ausschnitt zur Geltung bringen. Um ein kleines Ganzes zu geben, habe ich alles einseitig aus einem Gesichtspunkt dargestellt — in freier Auffassung, die Freiheit verspricht uns ja die beste Gemeinschaft miteinander und mit Leibniz.

Kranker und Arzt.

Von Prof. Dr. med. Viktor von Weizsäcker-Heidelberg.

Wenn ich als Arzt vor das Forum der Philosophie gerufen bin, so empfinde ich ebensoviel Bereitschaft zu bescheidener Unterordnung wie auch eine Neigung zu selbständiger, ja kritischer Gegenüberstellung. Daß die Wahrheit in der Rangordnung der Werte einen höheren Platz einnehme als die Gesundheit, dies scheint ja beinahe ein a priori einer derartigen Wertordnung zu sein. Und doch kann ein Arzt nicht vergessen, wie oft ihm die Wahrheit im Stande der Verdunkelung, der Verkehrtheit begegnet ist, wenn ihr Gefäß, der Mensch mit seinen Organen leiblich, seelisch oder geistig abwegig, verkümmert, zerbrochen war. Wenn irgendwer, so müßte der Arzt Ihnen die Frage vorlegen, was denn diese Abhängigkeit, diese Zerbrechlichkeit der Wahrheit erkenntnistheoretisch, was sie metaphysisch zu bedeuten habe. Ob diese Erscheinung denn wirklich damit hinreichend erledigt sei, daß der Philosoph sich auf den reinen Geltungscharakter der Erkenntnis zurückzieht und die Verworrenheit des Seins sich selbst überläßt. Ob nicht vielmehr das Wesensproblem auftaucht: kann die Krankheit die Wahrheit selbst erreichen — nicht ihr Instrument, nein sie selbst; kann sie erkranken? Und dann die weitere Frage: was ist denn die Wahrheit ohne ihr Instrument, ohne ihr Gefäß?

Solche Gedankengänge müssen sicherlich durchlaufen werden, wenn philosophisches Denken sich der konkreten Sphäre des Krankhaften und des Ärztlichen bemächtigen will. Nicht wird der Philosoph vorübergehen dürfen an seiner eigenen Abhängigkeit und der zeitlichen Unterworfenheit des Denkens unter ein Sein. Etwa der Transzendentalphilosoph macht zwar einsehbar: „wie ist Erkenntnis möglich", aber er bleibt uns die Erklärung schuldig: wie ist Irrtum möglich. Und es könnte sein, daß die Lösung der quaestio juris eben doch noch abhinge von der quaestio facti.

Wie man auch meinen mag, über Arzt und Kranken philosophieren zu können und wie auch in der empirischen und konkreten Sphäre die Züge einer ewigen Ordnung noch immer durchleuchten mögen — nachdem die große Urfrage angerührt ist, welche in den Worten Logos und Pathos als den Gegenspielern eines weltgeschichtlichen, eines geistigen Dramas kristallisiert, müssen

wir ebenso entschlossen uns von diesen letzten Symbolen des Wortes und Begriffes entfernen, um uns ganz zu verlieren in die letzten Ausläufer der Szenen selbst, welches jenes Drama darstellen, sei es nun die Ambulanz des Schlachtfeldes, der Operationssaal, das Wartezimmer der Kassenpraxis, das Büro des Versorgungsamtes, die Genossenschaft der Siechen und Unheilbaren oder die Einsamkeit der Geisteskranken. Denn dort kann sich ja allein zeigen: was weiß denn der Denkende, der Wahrnehmende von dem, worüber er redet, vom Kranksein, vom Kranken selbst? Weiß er denn nicht gerade von dem nichts, was jenen zu dem macht, was er ist: ein anderer als vorher, ein Entrückter in eine fremde Welt. Kann man überhaupt dorthin eindringen? Was heißt denn dies: jemand untersuchen, jemand verstehen, seinen Zustand erklären, ihm eine Diagnose machen, ihn behandeln. Ist es ein gemeinsamer Raum des Wissens, des Fühlens, der Existenz, der sie beide umschließt, oder ist nicht vielmehr ihre Beziehung nur ein Briefwechsel, ein Gütertausch, ein Schachspiel, das nur so lange Sinn und Wert hat, als Parteiung, Trennung und unüberbrückte Ungleichheit bestehen. Nur dicht an der biographischen Szene des Krankentums und Arzttums selbst ist die Erfahrung möglich, welche allein einen Rechtstitel auf denkerische Lösung gibt. Und nur in dieser Spannung von intimstem und kleinstem Splitter des Krankseins und der Arzthandlung einerseits und unverwandter Blickrichtung auf das Immerwährende und Ewige solcher Situationen andererseits — nur in solcher Spannung ist die Aufgabe, die mein Thema stellt, lösbar; nicht hier in einer kurzen Stunde, die ja selbst nur ein Splitter ist.

Freilich in einer Beziehung, meine ich, darf keine Partikularität und kein Spezialismus erlaubt bleiben. Wenn die Gemeinschaft von Krankem und Arzt hier vorangestellt wird, so muß dies mehr bedeuten als die Ablösung einer Spezialfrage der Medizin, die neben der Frage der Chirurgie, der Psychotherapie, der Infektionskrankheiten ihren Spezialisten fordert. Vielmehr scheint mir, daß Sie, wenn Sie die Frage der Gemeinschaft als Philosophen stellen, Sie damit haben sagen wollen, daß Gemeinschaft ein universalwissenschaftliches Problem sei, und daß es vielleicht *nichts* in den Wissenschaften, *nichts* in unseren wissenschaftsbestimmten Handlungen gebe, was unberührt und unabhängig von den Ordnungen der Gemeinschaft wäre; daß vielleicht nichts gilt, ohne für jemand zu gelten; daß mithin die Theorie der objektiven Allgemeingültigkeit der Erkenntnis einer Revision unterzogen und vor dem Forum der Gemeinschaftslehre unter Prozeß gestellt werden soll. Neben die Frage, ob ein Satz immer, überall und notwendig *für sich* gelte, tritt die Frage, ob dieser Satz für mich, für dich, für einige oder für alle gilt. Es könnte sein, daß das objektiv Allgemeingültige und Notwendige weder gemeinschaftlich gilt,

noch Gemeinschaft jemals stiftet, und daß umgekehrt in der Gemeinschaft nur Wahrheit bestehen kann. Wende ich dies sogleich ins Stoffliche meines Themas, so muß ich sagen: wir werden von der Gemeinschaftswissenschaft aus nicht nur die gewöhnlich so umfaßten Phänomene z. B. des ärztlichen Vertrauens oder der wirtschaftlichen Beziehung oder der sozialen Typen und dergleichen behandeln, nein, wir werden von ihr aus die ärztliche Wissenschaft, die Erkenntnisse der Medizin kritisieren. Wir werden fragen, ist ihre Geltung, ihr Wert mit den Gesetzen und Ordnungen der Gemeinschaft vereinbar, ist er von ihnen aus bestimmbar. Ich werde im Folgenden also zuerst auf die gegenwärtige Lage der Medizin eingehen, dann einen Blick auf ihre geistigen Mittel werfen; alsdann muß eine Kritik dieser Mittel aus dem Prinzip der Gemeinschaftsbildung folgen, und diese wird hinführen zur Umschreibung eines Bildes der Beziehung von Krankem und Arzt.

Werfen wir also einen Blick auf die etwa in Deutschland heute bestehenden Verhältnisse, so erscheint ein Bild von großer Kompliziertheit. Die einfache und ursprüngliche Berufshandlung, Hilfe in der Not, Anwendung aller Kräfte zur Heilung oder Linderung, eine Handlung, die auf freiwilligen Entgelt und wohl sogar auf Dankbarkeit des Patienten selbstverständlichen oder doch naheliegenden Anspruch hat — dieser Grundvorgang von Mensch zu Mensch zeigt sich hier in der verschiedensten Weise durchkreuzt und überkrustet. Am weitaus wichtigsten ist die Durchsetzung des Privatverhältnisses von Arzt und Krankem mit *öffentlicher Institution*. Über zwei Drittel aller deutschen Ärzte sind Kassenärzte, ein weiterer großer Teil steht im Dienste von Staat, Gemeinde oder Fabrik. Unaufhaltsam wird die bürgerlich private Form des Arztes zurückgedrängt, nicht nur durch seine sogenannte Proletarisierung, als vielmehr durch sein neues *Rechtsverhältnis* zum Kranken. Der Patient nämlich, als staatlich oder privat Versicherter, erscheint nicht nur mit der Bitte um Hilfe, sondern zugleich und immer überwiegender mit dem Anspruch seines Rechtes auf Behandlung, Heilung oder — Versorgung. So wird aus dem freien Übereinkommen die Erfüllung eines Gesetzes oder Vertrages. Noch ist der Arzt nicht Beamter, aber die Dinge werden doch grell genug beleuchtet, wenn wir hören, daß die Verstaatlichung aller Ärzte nicht etwa nur aus Motiven des Staatssozialismus oder wenigstens seiner Taktik, sondern aus dem entgegengesetzten Lager bürgerlich liberaler Gesinnung gefordert wird. Wie ist das möglich? Weil man hier die Wirkung der Sozialgesetzgebung mit ihrem halb privaten Charakter so verhängnisvoll findet: Entmannung und Verweichlichung, Untergrabung freier Selbstverantwortung sei die Folge der Versicherung; die menschliche Beziehung von Arzt und Patient

werde bürokratisiert und mechanisiert, die Schwächlichen würden gehegt, ja gezüchtet, der Arzt aber werde entweder zum Polizisten oder ein Opfer seiner Konkurrenznot, ein Sklave der Arbeitsscheuen; der Staat endlich ruiniere sich in Vergeudung einer unsinnigen Fürsorge am falschen Ort, die Gesellschaft richte sich zugrunde, und die Nation werde statt erzogen und ertüchtigt nur noch enttüchtigt. Ultima ratio sei, da die Versicherungsgesetzgebung doch nicht mehr abschaffbar, die völlige Aufhebung freier Arztwahl und die Einführung des festbesoldeten und darum unabhängigen Staatsarztes. Trotz vieler in solchen Thesen steckender Irrtümer ist in der Tat nicht zu leugnen, daß Bismarck bereits im Banne des Rationalisierungsprozesses stand, als er, um dem Sozialismus nur nicht dienen zu müssen, seine Waffe selbst in die Hand nahm und die Sozialgesetze einführte. Aber was damals ein kleiner Bruchteil und gleichsam ein Geschenk des Ärztestandes an den Arbeiterstand war, das ist heute beinahe die Norm. Diese Entwicklung ist heute so zentral, daß ich etwas näher auf sie eingehen mußte; denn es ist unter diesen Bedingungen ganz unmöglich, hier etwa nur von bedauerlichen Abirrungen vom Idealfall des sittlich reinen Verhältnisses von Arzt und Patient zu sprechen. Was vorliegt, ist vielmehr die Tatsache, daß auch auf diesem Felde nichts anderes ausgefochten wird, als ein wesentlicher Teil der sozialen Frage; der Kampf also zugleich um die Gleichheit der Menschen und die soziale Liebe. Es handelt sich um eine Parallele zu den Kämpfen um Arbeitslohn und Arbeitszeit, wenn die Feststellung der Arbeits*fähigkeit* (die gleicherweise in Prozentzahlen ausgedrückt wird) ein Hauptgegenstand ärztlicher Bemühungen und Beurteilungen geworden ist. Denn als Arzt des einzelnen Arbeiters hat er sein Freund zu sein. Und gerade hier erweist sich mit grotesker Schärfe, wie das soziale Programm mit seiner hohen Bewertung der Solidarität sich schließlich gegen diesen Einzelnen wendet und so seinen Ursprung und sein erstes Motiv, dem Einzelnen zu helfen, Lügen straft. Denn als Arzt der Gesellschaft und ihrer Mittel zur Güterproduktion hat er nun zugleich der Helfer einer sich selbst in solcher Weise energetisch, d. h. als Gütererzeuger, verstehenden Gesellschaft zu sein. Und jetzt erscheint er allzuoft als Feind des Einzelnen. Unaufhörlich stehen nun die individuelle Sorge und die öffentliche Fürsorge in Konflikt. Immer reicht dieser Konflikt bis in das Pflichtgewissen des Arztes, und fortwährend verwirrt er auch das Gesundheitsgewissen des Patienten. Ja er verwirrt die soziale Einschätzung, welche die so sich Gegenübertretenden einander entgegenbringen. Wie oft erblickt der Arbeiter in seinem streng urteilenden Arzt nichts anderes als den Vertreter der bequem situierten Klasse, wo doch dieser nichts ist als der Vollstrecker eines vom Sozialismus her errungenen sozialen, d. h.

die Gesamtheit und ihre Kasse und Ökonomie sichernden Gesetzes. Diese Tragik erfüllt sich nicht nur in der Krankenkasse, sondern auch im Krankenhaus und in der Privatklinik. Diese alle sind überdies Wirtschaftskörper, die ihr Eigenleben führen; sie müssen prosperieren und rentieren und saugen gleichsam den Krankheits- und Heilungsprozeß in ihre Eigengesetzlichkeit herein: die Versicherung, damit aber auch das *Krankſein* wird zu etwas, woraus selbst noch wieder wirtschaftliche Werte gewonnen werden sollen.

Und doch weiß anscheinend niemand eine andere, eine durchführbare bessere Lösung. Die Sozialversicherung und die Fürsorge sind vielleicht jenes „Minimum der Theodizee", das klein scheint vom Maximum, groß aber vom Nichts des Guten aus gesehen. Eine Besserung scheint mir nur möglich in Verbindung mit der Besserung der Arbeitslosigkeit. Die Versorgung des Erwerbsbeschränkten müßte statt mit *Geld* mit *Beſchaffung* einer *Arbeitsgelegenheit*, welche seiner beschränkten Arbeitsfähigkeit entspricht, erfolgen. Dies ist der einzige Ausweg aus unserer Lage, den ich sehen kann. — Im übrigen hat die allzugroße Versachlichung im Rechtsverhältnis von Arzt und Patient doch ihre Entsprechung in einer Versachlichung, die auch im privaten Verhältnis zu allen Zeiten ihre Rolle gespielt hat: in der Bezahlung der Hilfeleistung. Diese Sachlichkeit und ihre ökonomische Tendenz tritt im privaten Verhältnis vielleicht unsichtbarer und in besserer Verkleidung auf, aber sie ist darum nicht weniger real als sie es im objektiven Rechtsverhältnis des Versicherten ist.

Neben dieser wichtigsten Umformung der Medizin mögen noch zwei weitere, gleichfalls bedeutungsvolle genannt sein: die eine ist die Auffassung der Medizin als angewandter Naturwissenschaft und die andere ist die Erschließung der seelischen Behandlung als eines eigenen psychologischen Gebietes rationaler Medizin. Diese beiden Entwicklungen müssen unbedingt als Neuformen gegenüber dem unpolitischen bürgerlichen Arzt bezeichnet werden. Die Ausbildung der ersten Idee geht parallel mit der der Technischen Hochschule und ist der älteren Klinik durchaus fremd. Die ältere Klinik denkt nicht daran, die *Medizinal angewandte Naturwiſſenſchaft* zu behandeln. Sie fühlt sich naturverbunden, ja, aber sie kennt nicht das Prinzip der Technik, sie sucht den therapeutischen Eingriff nicht aus der Anwendung allgemeiner Naturgesetze abzuleiten, wie wir es tun, wenn wir vom Experiment und von „experimenteller Therapie" ausgehen. Sondern die ältere Klinik ist vitalistisch und kennt eine Lebenskraft, die es zu befreien, zu lenken gilt, die man niemals in die Hand bekommt, wie die Reaktion von Salzsäure mit Natriumbikarbonat im

Magen. Der Einbruch der Physiologie in die Klinik ist so ein Wegbereiter des weiteren der Technik: der Rationalisierung des materiellen Einzelvorgangs und des Versuchs, ihn maschinenmäßig zu beherrschen. Erst mit ihm schleicht sich auch in die Klinik das Muster technisch-betriebsmäßiger Organisation ein, auf amerikanischem Boden am unbedenklichsten, auch auf deutschem aber um so widerstandsloser, je mehr die Maschine und die Rationalisierung der Arbeit auch die Selbstauffassung des Menschen als Arbeitstier verbreiten. Der Mensch, der sich nicht so sehr als krank als vielmehr als arbeitsbeschränkt und seine Krankheit nicht als Schicksal, sondern als ökonomischen Ausfall wahrnimmt, ist auch geneigt, seine Heilung von einer rein energetischen Wirkung und nicht von einem persönlich lebendigen Naturgeschehen zu erwarten. Doch ist dies eine psychologische Deutung. Aber der Vorgang hat auch eine geistesgeschichtliche Wurzel im Begriff der neuzeitlich glaubenslos-autonomen Physik und seiner Herrschaft über die Kultur. Und er hat nicht nur eine subjektiv seelische Bedeutung, sondern eine objektiv politische: eben die wirtschaftlich energetische Auslese des technischen Mangels eines Kranken aus dem viel größeren Gesamtbereich dessen, was krank ist und behandelt werden könnte, aber nicht behandelt wird, weil es nicht zählt in der Addition der produktiven Arbeitswerte. Leistungsprüfungen werden in der Klinik angestellt und zur Grundlage der Beurteilung eines Kranken gemacht. Behandelt wird dann nicht so sehr das Leiden als die Insuffizienz.

Es ist keineswegs gestattet, aus humanitären und individualistischen Gesichtspunkten diese Entscheidung ethisch zu verurteilen; entspringt sie doch einer Anangke der Geschichte, die wir hinzunehmen haben, und es ist unverkennbar, daß hier, im wirtschaftlich-sozialen Prozeß, tiefere Gründe liegen, warum die Idee der Krankheit und die Abgrenzung dessen, was behandelt werden soll, nicht nur unter die theoretische Herrschaft der Begriffe exakter Naturwissenschaft gerät, sondern bezeichnenderweise unter die utilitaristischen und manchesterlichen Formulierungen der Biologie: des Darwinismus, des Daseinskampfgedankens, kurz aller der biologischen Ideen, denen Leben soviel wie ein Zweck, Zweck des Lebens soviel wie Erhaltung des Lebens, Gesundheit soviel leidlose Tüchtigkeit (Arbeits- und Genußfähigkeit), langes Leben undiskutierbarer Wert, Verhinderung des Todes eine Aufgabe der Medizin, Gesundheit soviel wie Normalität, Krankheit soviel wie Abnormität ist. Ebenso wie die Arbeiterschaft um Lohn und Arbeitszeit kämpft, ebenso die bürgerliche Klasse um Ertüchtigung: der mechanisch-energetische und der vital-biologische Wert sind gleich abhängig vom modernen Arbeitsbegriff des Lebens, vom Begriff der „Lebensarbeit".

Es kommt dieser Auffassung nicht in den Sinn, daß der Sinn des Lebens nicht das Leben, sondern etwa das Opfer, das Gleichnis, die Erlösung sein könnte; es kommt ihr nicht in den Sinn, daß der sogenannte Trieb zum Leben den Bruder eines Triebes zum Tode neben sich habe; es fällt ihr nicht bei, daß der Wert des Lebens eine Qualität und keine Quantität, daß die Normalität nicht ein Zeichen von Lebendigkeit, sondern von Erstarrung sei; es kommt ihr nicht in den Sinn, daß die Abnormität und Krankheit nicht nur ein Negativum, sondern ein Positivum im Aufbau der Lebens- und Menschengeschichte sein könne. Genug, Verschüttung eines mehrtausendjährigen Erbgutes von Lebenserkenntnis ist tragisch verknüpft mit dem strahlenden Aufstieg der großen Entdeckungen und Erfindungen, welche zur Besiegung von Leiden und Schmerzen so Gewaltiges leisten, daß zwei Generationen des Glaubens leben, jetzt erst *beginne* die Heilkunde.

Ein sonderbarer Irrtum meint, gerade hier sei Enttäuschung und Desillusionierung am Platze und das naturwissenschaftliche Programm der Medizin sei in einer Krise und werde gar zerrissen. Die Naturwissenschaft ist in der Medizin doch nur ein Mittel, um überhaupt in Kontakt zu kommen mit dem, was wirklich da ist. Wie soll sich der Arzt der Wirklichkeit des Kranken zuwenden, ohne ihn mit den Sinnen, dem Auge, den Fingerspitzen wahrgenommen zu haben, wie an diese Wirklichkeit herankommen, ohne diese Wahrnehmung logisch kritisiert, in die Tiefe analysiert zu haben. Auch die Physiologie, die Pathologie ist nichts als *kritisches System dieses Kontaktes*. Aber garantiert dieses System der Erfahrung den Kontakt, die *Berührung*, so liefert sie darum kein zutreffendes *Bild* der Wirklichkeit. Ihr ganzes Ethos liegt im Erzeugungsvorgang, eigentlich der Methode der Erkenntnis und nicht in deren Inhalt. An der Wirklichkeit des kranken Menschen gemessen ist die streng naturwissenschaftliche Medizin nur eine *Methode der Verbindlichkeiten*, nicht ein Bild dessen, was *ist*. Ihre Geltung ist also eine kritische, aber keine ontische, es gibt keine Krise des kritischen Erkennens als Methode, aber es gibt eine Krise des Darstellungswertes, des Bildwertes der naturwissenschaftlichen Medizin. Wir erkennen jetzt, daß die naturwissenschaftlichen Daten alle richtig sein, d. h. in Berührung mit der Realität gewonnen sein können, und daß das naturwissenschaftliche Bild des Menschen doch falsch ist. Wir erkennen, daß die Vorstellung, der Mensch sei ein Aufbau aus chemischen Elementen, sein Leben sei eine Kette chemischer Reaktionen, eine Kombination von Reflexen, daß alle diese Urteile nicht nur vorläufige Annäherungen, hypothetische Hilfskonstruktionen sind, nein, daß sie samt und sonders falsch sind. So wie alles dieses aussieht, so sieht der Mensch,

das Leben, die Krankheit nicht aus; sie ist in Wirklichkeit etwas anderes. Wir müssen uns klar werden, daß man alles dieses zwar einsehen kann und doch dem Zwang der Vorstellungen unterliegen kann, deren Gewohnheit immer wieder dazu führt, die Aussagen der Naturwissenschaft unwillkürlich wörtlich und als ein Bild der Wirklichkeit zu nehmen. Ein solcher Zwang ist um so hartnäckiger, wenn diese Vorstellungen als die einzig verfügbaren keine Konkurrenz neben sich haben.

Wie in aller Technisierung sehe ich auch in dieser Form der Naturwissenschaft mit Max Scheler vor allem ein Instrument der Beherrschung, aber über ihn hinaus auch als Gebot zu verbindlichem Kontakt mit der Härte der Realität gegenüber der Weichheit der bloßen Vorstellungen. Und darum eben: zur Vorstellung, zum Bildwert erhoben gibt dieses Instrument lauter falsche Bilder vom Menschen.

Scheler hat in seiner letzten Rede trotz allen Hereinnehmens des Lebensdranges, des Organischen und aller Abhängigkeit vom Leib in den Begriff des Menschen dann doch wieder (in Nachfolge des Idealismus) seine Eigenart und zuletzt seine Erlösung in den Geist gesetzt und damit dem Ich, der Freiheit und der Person den idealistischen Akzent erhalten: der Weg des Menschen zu sich selbst ist seine „Vergeistigung". Er übersah dabei, wie mir scheint, die Abhängigkeit dieses Geistesbegriffes von den Verstandeskategorien, die nur „aufgehoben", nicht ausgeschieden werden. Die Folge ist, daß auch hier eigentlich nur eine Bewegung in die Höhe, kein Bild eines Menschen, der auf der Erde steht, zustandekommt. Vorbedingung eines solchen wäre, die Ungültigkeit der idealistischen Vernunftbegriffe für den Menschen zu erweisen — was auch die Ungültigkeit der Verstandeskategorien einschlösse. Der Weg zu einer Wirklichkeitslehre des Menschen (nicht: des Geistes) wird erst frei, wenn die Wertordnung von Natur und Geist, die auch in Scheler fortbesteht, „umgestürzt" ist. Gegenüber Schelers erster Epoche besteht in seiner zweiten eine rückläufige Bewegung dahin zielender Ansätze.

Wir sahen bisher: das, was als Objekt einer Medizin überhaupt gesehen wird, hängt gar sehr von den Formen der Gesellschaft ab. Das energetisch-ökonomisch-technische Bild der Gesellschaft wiederum ist zugleich das Bild, das die Wissenschaft von der Welt bildet. Wir behandeln ärztlich das am Menschen und das von seiner Krankheit, was diese Einstellung sichtbar macht und das nicht, was sie nicht sichtbar macht. Und hier liegt also eine erste Beziehung zwischen den sozialen und den wissenschaftlichen, zwischen den wissenschaftlichen und den ärztlichen Gebilden vor. Aber es ist eine Formung, eine Gestaltung, die, wenn und weil sie gestaltet, ein Anderes der Wirklichkeit entstaltet.[1])

[1]) Man hat in der neueren Entwicklung des Gestaltbegriffes übersehen, daß Gestaltung nicht nur eine materiale Scheidung, die von Figur und Hintergrund, vornimmt, sondern daß wesentlich eine Gestaltung immer zugleich eine ontologische oder ontoästhetische Entstaltung vornimmt. Ihre Spezifikation wirkt wie eine Fälschung der wahren Fülle des Seins, indem sie sie einschränkt. Diese Einsicht korrigiert auch eine falsche Entwicklung des Ganzheitbegriffs: auch er ist nur eine Form der Gestaltung.

Neben die Institutionalisierung und die Technisierung der Medizin tritt als dritte rationale Entwicklung die Einführung der Behandlung seelischer und dann auch körperlicher Krankheiten mit Mitteln der Psychologie. Freilich ist der Ausdruck rational hier in vieler Hinsicht neues Problem. Auch geht der therapeutische Wille der Psychotherapie oft genug auf ein körperliches Symptom, und schon aus dieser Komplikation vermuten wir, daß hier eine allem bisher Besprochenen zugleich entgegenlaufende Strömung, eine Reaktion, eine Opposition vorliegt. Auch ist nicht zweifelhaft, daß diese Bewegung gerade es ist, welche das Thema Gemeinschaft in die Medizin neu hineingetragen hat. Die wesentlichste Krankheit für die Psychotherapeuten ist die Neurose. Und man sagt nicht zuviel, wenn man die Neurose als eine Entwicklungsstörung der Beziehungen eines Menschen zu anderen Menschen bezeichnet. Alle Psychoneurosen sind also schon soziale Phänomene im weitesten Sinne. Und daß sie Gegenstand der Medizin werden, ist selbst wieder ein Ausdruck dafür, daß wir Behandlung und Heilung des Neurotischen als ärztliche Pflicht und gesellschaftliche Notwendigkeit begriffen haben. Familie, Ehe, Kindschaft, Berufsgemeinschaft werden durch nichts so untergraben wie durch die Neurose. Der führerlose Mensch, die selbstentzweite Seele, ihre Leiden der Einsamkeit, Entfremdung, Selbstentwertung und -überwertung, ihr Kampf um Recht, Macht und Liebe mit den Mitteln der Symptombildung, die Katastrophen des Verbrechens und selbst der Kämpfe und Kriege, die Perversionen des Geschlechts, die Zwangshandlungen und die Süchte, aber auch die Verhärtungen der Charaktere, die Verdüsterungen des Gemüts zu den asozialen Bildern des Tyrannen, des Melancholikers, des Querulanten und des Fanatikers — alle diese Erscheinungen auf typische und fast gesetzmäßige, zugleich aber vermeidbare und grundsätzlich heilbare Seelenstörungen zurückzuführen — dies ist das große Thema der Psychotherapie. Von der Medizin spielt sie hinüber in das Programm allgemeiner und zuweilen allzu fürsorglich weltverbesserischer Menschheitshilfe.

Aber nicht der Gegenstand und nicht die eigenartigen erklärenden Theorien sind das, was hier am wichtigsten wird. Gerade die Theorien, vor allem die der Psychoanalyse, sind vielfach so sehr nach dem Typus der objektiven und sogar exakten Wissenschaften gebaut worden, daß sich methodisch aus ihnen auf den ersten oberflächlichen Blick nicht so sehr viel Neues ableiten läßt. Aber hinter dieser historisch leicht zu durchschauenden Oberfläche geschieht anderes Umwälzendes. Niemals wird man diese Psychologie verstehen, wenn man unberührt bleibt von der ganzen großen Abwendung von der objektivistischen, kategorialen, idealistischen und überhaupt prinzipiellen[2]) Bewußtseins-

[2]) Vgl. H. Herrigel, Das neue Denken. Berlin 1928.

haltung, wie sie, wie ich glaube, zuerst doch im europäischen Roman, vielleicht schon bei Shakespeare, gewiß aber in Werthers Leiden und dann weiter in den Werken Nietzsches, Freuds durchbricht; wie sie aber neben diesen Zeugnissen der Hochkultur auch die ganze Breite des Völkerbewußtseins zu durchsetzen beginnt. Nie wird man diese Vorgänge verstehen, wenn man sich der geschichtlichen Tatsache verschließt, wenn man sein eigenes Bewußtsein verschließt dem, daß die Menschheit sich auf den Weg gemacht hat, nicht nur die reine Vernunft zu kritisieren, sondern eben dadurch auch neue Bewußtseinsräume zu entdecken. Daß diese Entdeckungsfahrt zuerst als eine Kritik der Vernunft, dann als eine Kritik des Willens und des Gefühls, der Seele anhebt, dies ist doch nur der Anfang zu einer in Breite und Tiefe und immer weiter vieldimensional sich ausbreitenden Bereicherung mit solchen Bewußtseinsentdeckungen. Die kritische Haltung Kants, die Bewußtseinsentlarvung bei Nietzsche oder Freud, aber auch bei Kierkegaard, dürfen nicht nur als Einengungen des Bereiches der Erkenntnis und ihrer Grenzen, gleichsam als Purismus betrachtet werden: dieser Purismus und diese Grenzziehungen sind doch zugleich Fernrohre und Mikroskope einer Durchforschung des Bewußtseinsraums, der inneren Welt. Wenn wir jetzt begreifen lernen, daß ein Mensch in seinen Gedanken, Gefühlen, Wahrnehmungen mehr an Sinn, anderes an Zweck zum Ausdruck bringt, als ihm in diesen Inhalten gegeben ist, wenn sich herausstellt, daß also der Bewußtseinsinhalt unter allen Umständen *teilhaftig* ist eines *größeren* Umfangs an sinnhafter, erkennbarer, geistbestimmter Wirklichkeit — dann freilich ist auch alles Immanenzprinzip der Bewußtseinslehren durchlöchert. Aber nicht die philosophische Unhaltbarkeit der Bewußtseinsimmanenz möchte ich hier betonen. Und gewiß muß man hier zuweilen Stellung nehmen gegen die medizinischen Psychologien, wenn sie dieses „mehr als", dessen die Bewußtseinsinhalte teilhaftig sind, immer nur biologisch charakterisieren. Denn daß dieses „mehr als" vor allem die Triebe seien, daß diese Triebe biologische Funktionen des Hungers und des Geschlechts seien, daß sie erhaltende oder zerstörende seien, daß sie auf Macht oder auf Lust gerichtet seien — all dies sind ja Lehren, die nur begrenzte Bedeutung haben könnten, wenn sie aus der Beobachtung von „hysterischen", „zwangsneurotischen" oder sonstwie spezialwissenschaftlich eingeengten Erscheinungsgruppen abgezogen wären. Aber hier muß doch gesagt werden, daß der Wirkungsbereich dieser seelisch-körperlichen Unterwelt ungeheuer viel weiter hineinreicht in unsere vermeinte Bewußtseinsautonomie, und daß unsere Wahrheiten allzu oft eben unsere nur biologischen Interessen oder unsere pathologischen Hemmungen zum Ausdruck bringen. Jene sogenannte Biologie oder Psychologie ist doch über sich hinaus eine Anthropologie geworden. Dies einzusehen ist ein

ganz wesentlicher und nicht aufzuhebender Schritt in der Geschichte des Bewußtseins, der gar nichts mit sogenanntem Materialismus zu tun hat. Er ist auch ein Grundbestandteil ärztlicher Gesinnung, die nicht zuerst richten, erziehen und wollen soll, sondern zuerst verstehen muß; die nicht zuerst auf Reinheit, sondern zuerst auf Wahrheit ausgeht. Die allerhärteste Kritik ist eben dadurch hier dem Menschen und seiner Beschaffenheit zugemutet worden. Aber vergessen wir nicht, daß es eine Kritik war, die durch unsagbare Leiden, durch unbegreifliche Mißbildungen der Seele erzwungen, aber auch nur durch eine mächtig erweiterte Liebe ermöglicht war; durch die liebende Einsicht, daß Mißbildungen des Gemeinschaftslebens es waren, welche zu den großartigen Selbsttäuschungen des Bewußtseins geführt hatten.

Einsehbar wird dies alles erst in dem Augenblick, da wir in ursprünglichen Akten der Evidenz erfahren haben, daß unser Bewußtseinsinhalt überall teilhaftig ist eines größeren, anderen, *in ihm nicht gegebenen* und doch *mit ihm* gegebenen Seinsbereichs, der aber keineswegs unerreichbar, keineswegs „irrational" zu sein braucht; wenn also unser Bewußtsein nicht als einfach, nicht mehr als die Grenze seiner selbst gilt. Dies Andere nun, dies ist unsere Behauptung, kann auch in einem anderen *Menschen* anzutreffen sein, mit dem wir in solcher Teilhaftigkeit verbunden sind. Was am einen geschieht, ist dann wesensmäßig verbunden mit dem, was im anderen geschieht. Ihn verstehen, überhaupt mit ihm leben und im besonderen auch ihn ärztlich behandeln, all dies heißt dann jedesmal nichts anderes als jener ursprünglichen und unlösbaren Verbundenheit (die noch nicht Gemeinschaft im eigentlichen Sinn ist) jeweils eine bestimmte Form verleihen.

Welche Dimensionen des wirklichen Menschen nun hier gerade in der Heilhandlung erschlossen werden, wäre jetzt zu untersuchen. Jene Kritik der Seele erschließt jedenfalls eine Dimension der Echtheit, welche ebenso mit der persönlichen Wahrheit wie auch mit den körperlichen Zuständen etwas zu schaffen hat. Wie in der Hysterie und der Neurose jedem Laien offenbar wird, daß Wahrheit nur zustande kommt, wo auch Gesundheit besteht, so gilt es nun für jeden Gesunden und jeden Kranken überhaupt, daß es eine Mittellage und ein wesentliches Gleichgewicht von Leib und Seele gibt, von dem nicht nur der Neurotiker, sondern jeder von uns unaufhörlich abzugleiten droht, ja durch lange Lebensepochen, erhebliche Beträge des Jahres-, Monats- und Tageslaufs hindurch auch tatsächlich abgleitet. Ganz gesund oder ganz krank ist also niemand, wenn wir diese Schwebeexistenz einmal erkannt haben. Die Medizin nun trachtet sich gerade dieser biologischen Mitte neu zu bemächtigen.

Ich werde mich bei der Erläuterung dieser Vorstellung fast ganz auf die Therapie beschränken und zunächst eine Erfahrung beschreiben. Ein Arzt, der seines Wissens gewiß und, die Grenzen der Medizin kennend, jeden Fall nach klaren, objektiven Erfahrungen und wissenschaftlichen Grundsätzen behandelt, wird eine große Ruhe und Sicherheit haben und verbreiten. Wo seine Maßnahmen Härte bedeuten, wird man sie hinnehmen, wo er nicht helfen kann, wird niemand ihn beschuldigen, auch er sich selbst nicht. Der Kranke ist mit ihm, er ist mit sich zufrieden. Dieser Arzt, den wir den objektiven Arzt nennen können, repräsentiert aber nur die eine Hälfte der Wirklichkeit, die kampflose Seite der Medizin. Lassen wir nun eine Störung kommen, einen schwer, einen gar nicht zu beurteilenden Fall, einen Zweifel an der bisher geübten Heilmethode, ein Konsilium mit Meinungsverschiedenheit, vor allen Dingen einen Widerstand beim Patienten, dann haben wir die andere Seite, die des Konfliktes. Die ärztliche Handlung stößt jetzt auf Widerstand. Beides ist Beziehung von Arzt und Krankem, aber die eine vollzieht sich unter *Beistand*, die andere unter *Widerstand* der sogenannten Verhältnisse. Das ist gewiß trivial genug, und doch ist dieser Unterschied nicht in äußerliche Bedingungen aufzulösen, sondern er enthält ein Wesen des Vorganges. Es zeigt sich nämlich, daß jene Kampflosigkeit des objektiven Arztes genau so lange dauert, als zwischen dem Kranken und dem Arzte eine selbstverständlich vorausgesetzte Beziehung bestand, unsichtbar, weil nicht bedroht. Sie kann Autorität und Vertrauen wie beim privaten Arzt, sie kann Machtstellung, wie beim Sanitätsoffizier (ein beunruhigender Ausdruck) und sie kann Richtergewalt, wie beim Vertrauensarzt einer Kasse oder beim Gutachter sein. Nicht die objektive und rationale Haltung des Arztes ermöglicht sein Wirken, sondern vor dieser steht als Bedingung eine de facto bejahte Bindung. Fällt sie weg, so ist die Objektivität zweifelhaft und nichts nütze. Wer hat dann recht?

Der Arzt hat jetzt zwei Wege: er versagt sich diesen unsachlichen Widerständen und sprengt die Bindung. Der Kranke soll sich selbst helfen oder einen anderen Arzt suchen. Oder er behandelt auch den Widerstand, d. h. er sucht das Ziel unter Einbeziehung einer Erledigung der Widerstände zu erreichen. Er *umfaßt* jetzt in seiner Idee der Heilhandlung über die objektive Wirkung hinaus auch deren Ermöglichung. Kurz: er verordnet nicht nur die Arznei, sondern er sorgt auch dafür, daß der Kranke sie nimmt. Und es kommt vor, daß der Kranke sie nicht nehmen will oder daß er dies nicht wollen kann. Über den freien Entschluß des Kranken hinaus behandelt also der Arzt jetzt auch diesen Willen, als ob dieser krank wäre. Er überläßt diesen nicht sich selbst. Ein solcher Arzt ist nicht mehr objektiv zum Kranken, denn er nimmt nicht

seine Krankheit zum Gegenstand, sondern sein Ich, also das, was ontologisch gar nicht Objekt ist noch werden kann, sondern eben Subjekt ist. Wir können diese Art der Beziehung noch besser formulieren, wenn wir klar werden, daß eine solche erweiterte ärztliche Handlung in sich schließt den Verzicht auch des Arztes auf ein Stück Eigenwillen, Autonomie, gesetzgebende Vernunft, wie sie eben im Begriff aller Objektivität liegt (das eben ist doch Kants Entdeckung vom Wesen der Objektivität). Wenn ein schwer Typhuskranker appetitlos ist und nicht mehr essen wollen kann, wenn ein hysterisch Gelähmter das Bein nicht mehr bewegen wollen kann und die Behandlungskunst diesen Widerstand umfaßt und bricht, so ist diese Überwältigung auch nicht ein Analogon der objektiven Kraft, die kausal wirkt, sondern ein Analogon der Liebe, die wirbt und umfaßt, indem sie sich zugleich besiegen läßt.[3])

Ich habe immer gefunden, daß an dieser Stelle eigentlich eine Bruchlinie durch Ärzte wie Patienten geht, die heute geschichtlich vielleicht prägnant und unvermeidlich ist, und die doch wohl allen Epochen der bekannten Medizin innewohnt. Quer durch psychotherapeutisch und nicht psychotherapeutisch eingestellte Ärzte, quer durch die Erwartung der Patienten, ja quer durch jeden einzelnen von uns allen geht die Differenz von objektiver und von umfassender Therapie. Es ist ungeheuer schwer, diesen Unterschied ohne Erfahrung und Beispiele darzustellen. Am wichtigsten scheint mir immer wieder, daß in einer umfassenden Therapie der Arzt selbst sich vom Patienten verändern läßt; daß er die Fülle aller Regungen, die von der Person des Kranken ausgehen, auf sich wirken läßt; daß er sich nicht einengt in das System der Diagnostik und der systematischen Krankheitseinheit; daß er nicht nur mit dem objektiveren Sinne des Sehens, sondern mit dem Ich und Du mehr verschmelzenden des Hörens, daß er mit allen seelischen Organen passiv empfänglich sei, nicht nur rezeptiv und dann reaktiv, sondern durch wirkliche Einschmelzung der eigenen Person, durch bewußtes Erleben und dann wieder Hingeben schon jener ersten naturhaften Reaktionen (wie sie jede Sprechstunde von den ersten Augenblicken an enthält) auf Rasse, Geschlecht, politische und soziale Artung, kurz alle jene Sympathien und Antipathien, von denen des Geruchs bis zu den Nuancen seelischer Wahlverwandtschaft. In dieser Bewußtseinsherrschaft über den seelischen Verlauf einer *Beziehung*, in dieser langen und von Fall zu Fall immer neu dargebrachten Kette von Opfern und neuen Einsätzen der Persön-

[3]) Wir können dieses Verhalten des Willens sowohl wie der Erkenntnis weder subjektiv noch objektiv nennen. Da die eigene Handlung die des anderen weder überwältigt noch ihr unterliegt, sondern wechselseitig der Wille des einen zu dem des anderen wird, möchte ich dafür den Ausdruck transjektiv vorziehen. (Vgl. „*Die Kreatur*", Bd. I, Heft 1.)

lichkeit kann allein das im Arzte erzogen werden, was ihn befähigt, auch die Widerstände zu umfassen und das Wurfziel weit hinauszustecken über den Umkreis der objektiven Heilkunde.

Es ist ein großer Irrtum, zu glauben, daß die bewußte Hinwendung zu einer solchen Fülle der Wirklichkeiten eigentlich dasselbe sei wie die allgemeine Bemühung, entgegenkommend, dienstbereit, freundlich und opferwillig zu sein. Solche Eigenschaften haben wenig zu tun mit der Welt von Wirklichkeiten, die sich erschließt, wenn wir mehr und mehr *wissen*, ganz positivistisch wissen von den Tatsachen des Seelenlebens und den Zusammenhängen der Lebensgeschichte und des Lebensquerschnitts im Augenblick der Behandlung. Die Krankengeschichte im naturwissenschaftlichen Sinne nämlich wird erst dann als ein Ausdrucksphänomen der inneren Lebensgeschichte begriffen, wenn auch diese erschlossen ist.[4]) Dieser Erkenntnisvorgang vollzieht sich im methodischen Gegensatz zur naturwissenschaftlichen Erkenntnis und ebendarum zugleich parallel mit ihr. Er hat eine ihm eigentümliche persönliche Bildung und Ausbildung zur Voraussetzung. Er setzt voraus, daß der Arzt diesen Zusammenhang äußerer und innerer Lebensgeschichte an sich selbst erfahre und begreife. Sonst wird er oft nicht mehr begreifen, als daß körperliche Krankheiten natürlich auch von „psychischen Sachen" abhängen. Er wird fast immer fehlgreifen, wenn er in dieser Beziehung auf die Suche geht und dabei mit ungeschickten Händen nach irgendeinem geläufigen Komplexschema sondiert. Er wird allzuleicht diese psychischen Verhältnisse gleichsam kausal als sogenannte Einflüsse betrachten. Ohne ein deutliches und wissenschaftliches Bewußtsein von dieser so ganz unkausalen Welt, ohne jene vielmehr passive als aktive Bewußtseinshaltung (wie sie zuerst die Psychoanalyse als methodische Grundregel gefordert hat) wird er die wesentlichen psychischen Momente nicht so sehr aufdecken als oktroyieren. Neue Reaktionen von den ihm unbekannt gebliebenen seelischen Schichten des Patienten aus sind das Resultat, und so wird er ein Spielball der inneren Krankengeschichte, anstatt sie zu beherrschen. Und um eine Beherrschung von freilich eben jener umfassenden und auch beide Partner umfassenden Art handelt es sich auch hier.

Ich sagte vorhin, sie sei ein *Analogon der Liebe*. Dies ist näher zu betrachten. Es ist Ihnen gewiß bekannt, daß die Psychoanalyse die sorgfältigsten Beschreibungen der Liebesvorgänge in der Therapie gegeben hat, die wir überhaupt besitzen, und daß sie gezeigt hat, daß in der Neurosentherapie eine Liebesform auftritt, welche sie als *Übertragungsliebe* bezeichnet hat. Man hat früher geglaubt, diese Übertragungsliebe sei die spezifische Liebesform eben des

[4]) Vgl. „Die Kreatur", Bd. II, Heft 4.

Neurotikers, aber wir meinen jetzt, daß auch der Neurotiker echtere Liebe sucht. Indem er ein Symptom bildet, fordert er schon dieses Mehr, ohne es zu finden. Wir meinen ferner, daß andererseits die Übertragungsliebe größere Bedeutung hat, insofern ihr Typus sich auch bei der Behandlung anderer Krankheiten einstellt. Der Begriff will ausdrücken, daß in der ärztlichen Beziehung sich die Liebefähigkeit des Kranken in erheblichem Betrage und dann oft auch mit dem umgekehrten Vorzeichen des Hasses auf den Arzt zu richten pflegt. Im Falle der Exaltation kann es vorkommen, daß die Patientin dem Arzt um den Hals fällt, es kann auch vorkommen, daß sie statt dessen ihn mit dem Heiland selbst vergleicht. Dieses „statt dessen" soll besagen, daß die sinnliche und die geistige Qualität dieser Liebe gleichsam austauschbar ist, und daß keine von beiden eigentlich der Person gilt, daß beide ein Produkt der Situation sind. Und darum spricht Freud nicht von Liebe, sondern von Libido und von deren Übertragung. Indem nun der Analytiker sowohl die Umarmung wie die Apotheose abweist und sich und den Kranken auf die ärztliche Sache zurückverweist, ja schon, indem er den Begriff der Übertragung bildet und damit den Vorgang objektiviert, weist er das Anerbieten, das in jeder Liebesregung liegt, faktisch ab. Er erwidert es nicht mit Gleichem, indem er die Übertragung nur mehr benutzt, um zu einem anderen Ziel, dem ärztlichen, zu gelangen. Dieser Vorgang der Objektivierung der Beziehung enthält also einen qualitativen Liebesverlust. Sinnliche und geistige Liebesformen werden mit solcher Technik objektiviert, entsinnlicht, entgeistigt, versachlicht. Die Frage also, die wir aufwerfen müssen, ist, wieweit nicht nur in diesem, sondern auch in anderen Fällen die Objektivierung der Heilhandlung einen solchen Liebesverlust bedeutet. Studiert man dies von Fall zu Fall und an den unzähligen für gewöhnlich unbeobachteten Ereignissen des ärztlichen Alltags, so wird man ebensooft dieses Merkmal des Liebesverlustes in der Objektivierung aufweisen. Besonders reichliche Beispiele für dasselbe Prinzip auf ungewohntem Beobachtungsfeld finden sich in den Berichten europäischer Ärzte, welche unsere Medizin den Primitiven bringen, so bei Levy-Brühl und Albert Schweitzer. Ein Fall für alle: Schweitzer erzählt, wie er einen Neger in Narkose operiert hat. Nachher belauscht er, wie dieser seinem Bettnachbar erzählt, der Arzt habe ihm Gift in die Nase gegeben, um ihn zu töten, doch sei ihm das Gift ausgegangen, und so sei er gerettet worden. Weil die objektive Handlung auch in der Form objektiv vollzogen wurde, anstatt den magischen Charakter persönlicher Dämonenbekämpfung zu tragen, erweckt sie eine Wahrnehmung liebloser, ja sogar feindseliger Handlung.

Die Psychoanalyse hat den Sachverhalt des Liebesverlustes nicht in dieser Form hervorgehoben, weil sie sich selbst objektivistisch mißversteht, wenn sie

die menschliche Realität als Natur mißversteht oder wenigstens an die Möglichkeit der Abstraktion von Wertordnungen glaubt, als ob nicht jede Analyse eine Kette von Umwertungen in sich schlösse. Sie kennt nur einen quantitativen Libido-Begriff und dann die Unterschiede ihres Gegenstandes — nicht qualitative Unterschiede der Liebesakte als solcher, es sei denn die der allgemeinsten Ambivalenz. Auch hat sie die Gegenübertragung, d. h. das psychische Geschehen im Arzt nicht sehr stark betont und geglaubt, es sei durch die obligatorische Lehranalyse des Arztes gleichsam ausgeschaltet, wenn auch analytische Nachbehandlungen der mit Gegenübertragung gleichsam überladenen Ärzte in ihr Eingang gefunden haben. Zu wenig wird nun beachtet, daß alle diese Vorgänge der Übertragung und Gegenübertragung im Arzte auch überall dort erfolgen, wo gar nicht analysiert und verbis expressis gar nicht psychotherapiert wird. Gemeint ist die Übertragung, wenn etwa jemand nur eine Diät verordnet, eine Arznei verschreibt, eine Operation verlangt. Dann nämlich nutzt er die Bindung aus, ohne sich bewußt zu werden, daß ein jedes Anordnen und Befehlen und ebenso jedes Befolgen und Gehorchen eine Beziehungsform statuiert, die denselben Entwicklungsordnungen unterliegen wird, wie etwa eine familiäre, eine politische, eine erotische oder eine freundschaftliche Beziehungsform auch: mit ihrer Tendenz zur Veränderung, zum Reifen und dann Altern, zum Blühen, Zeugen und Verdorren, und hinter dem allen ein symbolisch damit gemeintes Ewiges. Dieser Prozeß ist nicht einseitig, sondern beidseitig. Es kann nichts auf der einen Seite geschehen, was nicht sein Gegenbild auf der anderen hätte.[5]) Die Billardkugel ist nach dem Stoß dieselbe wie vorher. Der liebende Mensch wird vom Geliebten verändert, sowohl wenn er wieder geliebt wird, wie wenn er abgewiesen wird. Und ebenso kann ich nicht unverändert bleiben, wenn ich geliebt werde — ganz gleich, ob ich die Liebe erwidere oder sie abweise.

Es hat Bedenken erweckt, wenn solche „Spielregeln" der menschlichen Gemeinschaft in schematische Form gepreßt die Erinnerung an die formale Struktur quantitativer Naturgesetze erweckten. Die Unvollkommenheit der wissenschaftlichen Formulierung kann zugegeben und trotzdem die Erwartung ausgesprochen werden, daß man sich vom Vorhandensein der gegenbildlichen Erscheinungen und ihrer Dynamik in der Erfahrung überzeugen kann. Man kann die Loreley nicht sehen, solange man ihr den Rücken zukehrt und das linke Rheinufer betrachtet. Es kommt hier nicht darauf an, daß in formallogischen Kategorien einzufangende Gesetze gelten sollen, sondern daß der Gegenwert *jeden* Aktes in der Gemeinschaft *wirklich* im anderen vorhanden und, wo nicht sichtbar, *gesucht* werden muß. Es mag dem genügen, dies als ein heuristisches Prinzip zu betrachten, welcher sich mit der Auffindung von Tatsachen *begnügt*.

Kausales, kategoriales, prinzipielles Denken, kurz Verstandesdenken und Objektivität bezeichnen Isolierung, Einengung, Abstraktion, entstaltende Gestal-

[5]) Vgl. dazu Philosoph. Anzeiger, II. Jahrg., Heft 2. 1927: Über medizinische Anthropologie. Dazu mein Beitrag in Prinzhorns „Auswirkungen der Psychoanalyse", Leipzig 1928.

tung der Wirklichkeit und damit Liebesverlust — die unmittelbare Gefahr der Bildfälschung und der Neurose. Wir sind jetzt in dichter Nachbarschaft der Gegend, wo ärztliche Kritik der übergeisteten Tätigkeiten, der übergeisteten Gesellschaftsformen steht; der Kritik des Denkers, des Professors, des Institutionalismus, aller triebhaften Manien der Forscher, Sammler, Spieler und Organisatoren.

Wenn wir Liebesverlust und damit Wirklichkeitsverlust in der objektiven Denkform und der objektiven Therapie feststellen, so ist damit die therapeutische Wirksamkeit der Objektivität noch nicht erläutert. Selbstverständlich ist gerade die Objektivität ein ungeheurer Heilfaktor. Es gibt Kranke, die gerade in dem Augenblick gesund zu werden scheinen, wo der Arzt endlich „etwas Rechtes" findet. So werden sie von dem Zweifel befreit, ob sie ein Recht haben, sich krank zu fühlen. Oder, im Falle der unbegründeten Angst, ob sie ein Recht haben, sich gesund zu fühlen. Man sieht aber gerade an dieser Stelle, wie die Objektivität als bloße *Haltung* ebenso ein Mittel werden kann, Unangenehmes zu verdrängen. Objektivität ist ebenso ein Mittel, die antilogische Wahrheit des Herzens zu verdrängen, wie seine Verworrenheit zu klären. In beiden Fällen ist sie nur Mittel, zu beidem gehört noch mehr als Objektivität: Erkenntnis „des Bösen und des Guten", abstrakter: Erkenntnis, die nicht allgemeingültig und notwendig in Zeit, Raum und Logik gilt, sondern die für jemanden und von jemandem gilt. Die erste Frage des Kranken richtet sich zwar in der Regel weder auf Liebe noch auf Erkenntnis: er will geholfen haben; aber, so kann man sagen, Krankheit ist eine Chance auch noch von der Liebe und auch noch von jener zweiten Erkenntnisart ein Stück zu lernen, und beides wäre in der rein objektiven Behandlung nicht zu haben. Solche Auffassungen möchte ich am liebsten weder philosophische noch psychologische noch biologische, sondern *anthropologische* nennen. Nur anthropologisch können wir den eigentlichen Wirkungswert einer medizinischen Methode, den Wirkungsgehalt einer Therapie bestimmen. Denn jetzt ergibt sich ferner, daß das, was trivial erscheint: — eine Arznei, die zu nehmen man den Patienten nicht bewogen hat, hat keinen Wirkungswert — daß dies auch dort gilt, wo wir sonst nur objektiv zu urteilen pflegen und das Wesen der Umfassung nicht anzutreffen meinen: im physiologischen Geschehen, im *Organgeschehen* selbst.

Ich sagte zu Beginn, wir würden auch die objektiv wissenschaftlichen Erkenntnisse selbst von einer Gemeinschaftslehre aus zu kritisieren haben. Der Fall der Appetitlosigkeit kann lehren, daß eine geschickte Krankenbehandlung vom Zustande des Nicht-essen-wollen-könnens überführen kann zum Essenkönnen und eine ungeschickte zu dem des Erbrechens. Der Brechakt nun, in

der Physiologie als Reflexakt abgehandelt, betrifft Organe, die der sogenannten Willkür entzogen sind, die aber nach dem, was wir jetzt ganz sicher wissen, in ihrer Funktion ebenfalls psychisch determiniert sind, im selben Sinne wie ein sogenannter willkürlicher Muskel auch. Die physiologischen Funktionen im Bereiche des sogenannten autonomen Nervensystems sind also nicht autonom, d. h. psychisch unabhängig, wie man früher annahm, sie sind keine Reflexe, sondern sie sind ebenfalls Ausdrucksbewegungen im weitesten Sinne des Wortes; sie unterliegen daher auch allen den Sätzen, die vorhin über die Beziehungsgesetze ausgesprochen wurden: auch sie sind unterworfen den gegenbildlichen Bedingungen der Gemeinschaft. Jemand bricht nicht nur, wenn eine verhaßte Person anwesend ist, sondern, so kann man allein aus der Möglichkeit solchen Vorkommnisses folgern, er kann nur essen, wenn seine Ordnung in der Gemeinschaft nicht neurotisch zersetzt ist. Unzählige Male ist bewiesen, daß die neurotischen Störungen dieser Gemeinschaft das Brechen zur Folge haben konnten. Wenn die Hausfrauen recht haben, wenn sie sagen, daß die Liebe über den Magen geht („feed the beast"), ist es auch richtig, zu sagen, daß der gute Magen über die Liebe geht. Anders ausgedrückt: auch der Magen drückt mehr aus als seine Reflexe, Bewegungen, Absonderungen, kurz, seine materiellen Funktionen enthalten; auch er ist teilhaftig einer Wirklichkeit, die nicht in seinen Funktionen enthalten ist, aber doch mit ihnen gegeben ist; nicht parallel neben ihnen, sondern seinsverbunden mit ihnen. Was ich vom Bewußtsein sagte, das gilt auch vom Organ. Wenn ich also den Magen so behandle, als wenn er eine Summe von Reflexen und Sekretionen wäre, und nicht der „kleine Mensch", der sich benimmt wie ein großer Mensch, wenn ich ihn also rein objektiv naturwissenschaftlich behandle, so tritt jener Liebesverlust ein, von dem wir früher sprachen. Genauer: es ist gar nicht möglich, ihn so zu behandeln, sondern es geschieht noch ein anderes, eine Beziehungsänderung zwischen Arzt und Patient tritt ein. Kausales Denken, kausale Therapie sind dann als untaugliche Versuche zur Gemeinschaftslosigkeit Umformer der Gemeinschaft im Sinne des Liebesverlustes. Ich weiß sehr wohl, daß unzählige Hilfeleistungen erfolgen und gelingen, ohne daß irgend etwas von alledem sichtbar wird. Aber doch nur, weil im Augenblick keine störenden Konsequenzen eintreten. Und hier ist doch nach den gemeinschaftswissenschaftlichen Systembedingungen gefragt, unter denen dergleichen abläuft, und sie erfahren wir eben zunächst durch Analyse der Störung. Es ist eine sehr weithin geltende Beobachtung, daß Bewußtheit des Geschehens dann eintritt, wenn eine Störung einsetzt. So wird auch, wenn eine unbewußte Therapie gestört wird, das Bedürfnis bewußter seelischer Lenkung eintreten.

Von hier also wird eine Bedeutung der Psychotherapie erkennbar, welche keineswegs ausgeht und hinzielt auf seelische Erkrankung, sondern welche ausgeht von einem Begriff aller und jeder Krankheit, wonach in jeder Krankheit ein zentrales Moment liege, welches neben anderen auch von seelischen Seinsebenen aus formbar sei. Nicht über Heilerfolge ist an dieser Stelle zu berichten, welche solche Voraussetzungen kräftig stützen können. Vielmehr soll nur die Wirklichkeitssphäre angedeutet werden, in welcher der Zugang zu solcher zentraler Wirkmöglichkeit zu denken ist. Es sind dies die großen Ereignisse des menschlichen Erlebens: die Scham, die Angst, der Zorn, die Verzweiflung, aber auch die Schmerzen, die Schwäche, der Schwindel, die Vernichtungsgefühle, die alle zentralste Ereignisse eines jeden Krankheitsgeschehens ausdrücken; sie sind nicht bloße Sekundärfolgen, sondern sie sind selbst Ausdruck desselben Geschehens, welches die pathologische Anatomie und Physiologie aufzeigen und erschließen können.

Ein weiteres Nachdenken über diese Phänomene ergibt, es sei nur eine Folge der kulturellen Differenzierung des Menschen, daß er jene Erscheinungen der N o t gleichsam in Fakultäten verteilt; daß die Not des Kranken vor die medizinische, die Not des Schuldbewußten und Sterbenden vor die theologische, die des Beleidigten vor die juristische und die des Zweifelnden vor die philosophische Fakultät kommt. Diese Urformen der Not sind gewiß zu scheiden, aber sie hängen auch in den innersten Kreisen der menschlichen Kreatur zusammen, und wenn der Schamane für alle diese Fälle Helfer, Führer und Beschwörer ist, so ist dieser Primitivismus auch ein Hinweis auf eine ursprüngliche Einheit. Auch wenn diskursiv also die krankhaften Prozesse unabhängig von jenen ursprünglichen Ereignissen des Menschenherzens darstellbar sind, so sind sie urphänomenal doch in ihnen beschlossen.

Jede Not ist nun ein ausgesprochen ich-bezogener Zustand; der Mensch, der im Gleichgewicht seiner störungsfreien Mitte geht, braucht sich nicht wahrzunehmen. Die Not erst zwingt zur Selbstwahrnehmung und steht vielleicht an der Wiege des Selbstbewußtseins. So steckt in jeder Not ein Stück Narzißmus. Aber eben weil die Not die bewußtlose Hingabe ans Außen, an die Welt, das Du, an alles Nicht-Ich unterbricht und eine Selbstbeziehung schmerzlich erzwingt, eben darum kann man auch sagen: dies Urphänomen der Not ist nicht nur eines des Ich-für-sich, sondern ebenso sehr das wesenhaft Zweisame: sie ist ein Getrenntsein vom Anderen, der Welt, dem nächsten Menschen. Ja, wir können weiter sagen, sie ist ein Getrenntsein von d e m Nächsten, der mir der nächste scheint, von mir selbst. Sie trennt in mir mich von meinem Ich. Die Not der Schmerzen, wenn ein Glied gewaltsam von mir getrennt wird,

die Not des Schwindels, wenn mein Ich von seiner räumlichen Welt getrennt wird, die Not der Schwäche, wenn es von seiner Tätigkeit getrennt wird — sie alle sind Trennungserscheinungen in mir und sie alle rufen nach dem Anderen — nach Hilfe. So sind sie Wahrnehmungen der Zweisamkeit unserer Existenz. Und insofern kann man sagen, die Notphänomene seien Beziehungstatsachen von Mensch zu Mensch, und die Selbstwahrnehmung sei nur eine Variante des Gesetzes der unaufhebbaren Gemeinschaft. Freilich gerade die Variante, welche als Not die zwischenmenschliche Beziehung zugleich in Frage stellt und sie eben dadurch auf einer neuen Ebene aufruft, zeugt.[6]) Es führt an die Grenze unseres Themas, wenn jetzt deutlich wird, daß diese Entwicklung zwischenmenschlicher Beziehung auch schon die Offenbarung der übermenschlichen zeigt. Unter welchem Namen sie geschehe, dieses auszusprechen heißt überhaupt erst in konkreter Stiftung von Gemeinschaft sich bewegen, unter ihrem Schutz oder Gericht wandeln.

Hier möchte ich abbrechen; manches, vieles wäre noch zu sagen, denn vieles wurde angerührt, worauf Antwort ausblieb. Das Problem der Führung blieb halb gelöst. Die namenhaften Ordnungen der Gemeinschaft, die Vaterschaft, Kindschaft, Ehe und Staatlichkeit, aber auch die Geschlechtlichkeit und die ganze Grenzsetzung in allem Gemeinschaftlichen durch die Natur — sie alle sind auch hier von der tiefsten Bedeutung. Nichts wurde gesagt zur Begründung einer nicht-kategorialen Lehre vom Menschen. Wenig über die Grundformen der Bindung, Haß, Liebe, Wille und Erkenntnis und ihr Gewicht in der Notgemeinschaft von Krankem und Arzt. Nicht war die Rede von sogenannter ärztlicher Ethik. Ich sehe wenig Möglichkeit, Sätze der Tugendlehre und materialer Wertethik unbesehen in den Sittenkodex des Arztes zu übernehmen, der in der Liebe zum Kranken schwerlich abstrahieren kann davon, daß er von ihm bezahlt wird. Ebensowenig aber sehe ich eine Möglichkeit, ein formal abstraktes Sittengesetz auszusprechen wie etwa: behandle ärztlich so, wie du behandelt zu werden wünschest (im Anklang an kantische Ethik). Vielmehr sehe ich, daß jeder derartig prinzipiell gefaßte Satz gerade die Eindeutigkeit der konkreten sittlichen Situationen, wie sie im Gemeinschaftsverhältnis auftreten, verdunkeln würde. In den Ordnungen dieser Gemeinschaft walten Ordnungen, die man entdecken kann, ich sehe aber keine Gesetze, die ich anderen auferlegen kann. Forderungen der Liebe, Postulate der Sachlichkeit sind unwirksam als Forderungen; wirksam ist allein ihr Vollzug, und dieser ist kein Fordern, welches nur nimmt, und kein Geben, welches nicht auch fordert. So scheint mir hier für eine Willens- oder Gesetzesethik wenig

[6]) Vgl. „Seelenbehandlung und Seelenführung". Vier Vorträge. Gütersloh 1926.

Platz zu sein, doch um so mehr für die Liebesethik, welche in der Handlung der Liebe sich sichtbar macht, ohne zu appellieren. Die geistige Sukzession führt von ihr aus nicht so sehr zu Normen des Handelns als zum Dogma, nicht so sehr zu Normen objektiver Erkenntnis und ihres kontinuierlichen Aufbaues, als zu Sprüngen in neue Räume der Erfahrung und zu Begnadungen des Gelingens. Auch davon war kaum die Rede und verschwiegen blieb, daß alles Gesagte und Gedachte gleichsam Umschreibung eines einzigen großen Geheimnisses ist, freilich eines offenbaren, sonnenklaren Geheimnisses, eines Geheimnisses, das man eben auch ebensosehr verdunkeln kann. Ich möchte durchaus nicht sagen, daß Gemeinschaft ein Wert schlechthin sei und hätte lieber darlegen wollen, daß sie etwas Unentrinnbares ist, was unfehlbar und ursprünglich besteht, ob man darum weiß oder nicht, ob man es erstrebt oder nicht. Die Durchformung der Gemeinschaft bewegt sich zwischen der Szylla der Sachlichkeit und ihrem Liebesverlust und der Charybdis der Liebe mit ihrer Neigung zur Unsachlichkeit. Unzweifelhaft ist eine Generation im Entstehen, welche einen Grad von Sachlichkeit und Technisierung erträgt, der die Jugend meiner und älterer Generationen um ihren Glauben an Geist und Liebe gebracht hätte. Der Gegensatz von Sachlichkeit und Liebe ist kein Widerspruch; er drängt sich in der romantischen Seelenlage gewiß ungebührlich hervor, aber ich halte ihn doch für eine immerwährende Gefahr und eine nie besiegte Aufgabe. Ich persönlich glaube nicht an die sogenannte „Liebe zur Sache" und halte sie für einen Krug, der zum Brunnen geht, um schließlich zu zerbrechen; sondern ich glaube an die Liebe zum Menschen. Ich ziehe es vor, mit einer nachdenklichen Frage zu schließen und nicht sozusagen mit einer Aufrundung der metaphysischen Rechnung, die eben stimmt, solange der Redner nicht zerbrochen wird von den Gewalten des Herzens oder von den Stimmen aus fremden Räumen, die ihn zu anderer Logik und anderem Wissen abrufen. Ich meine, als Arzt darf ich die Frage stellen, ob nicht die Erkenntnis der Wahrheit eben doch dort erst beginne, wo sie den Denker gesund macht — gesund freilich nun im ersten und im letzten Sinne von der naivsten Daseinsfreude am Lichte bis zu der Gesundheit, welche Sokrates meint, als er bei schon erkaltetem Unterkörper die Freunde ermahnt, dem Äskulap einen Hahn zu opfern. Dieselbe Wahrheit, die ihn tötet, macht ihn eben damit auch gesund. Wo freilich also der Philosoph in solcher Weise dem Arzte Verehrung zollt, da darf der Arzt dem Philosophen gerne und bedingungslos den Vortritt gewähren. Gesundheit und Wahrheit sind dann wirklich dieselben geworden.

Frühformen der Gemeinschaft im Tierreich.

Von Prof. Dr. Friedrich Hempelmann-Leipzig.

Der Begriff der Gemeinschaft ist bei den Tieren viel weiter und allgemeiner zu fassen, als wenn es sich um menschliche Gemeinschaften handelt. Während beim Menschen bei der Bildung der Gemeinschaften oft, durchaus nicht immer, dem Verstand und der Vernunft eine wesentliche, mitunter die ausschließliche Rolle zufällt, gibt es derartiges bei den Tieren nicht. Wir müssen uns immer klar darüber sein, daß den Tieren die Einsicht in den Sinn und Zweck der Vorgänge fehlt.

Wenn wir gleichwohl von „Frühformen der Gemeinschaft" sprechen, so liegt darin der Gedanke an eine Entwicklung. Heute ist ja der Entwicklungsgedanke Gemeingut aller Wissenschaft. Auch für die Institutionen des Menschen, seine sozialen Verhältnisse, seine Wirtschaftsformen legen wir die Annahme einer entwicklungsgeschichtlichen Entstehung und Weiterbildung zugrunde. Nicht zuletzt gilt das auch für den Menschen selbst als Lebewesen. Wie der Mensch körperlich von tierischen Vorfahren herzuleiten ist, so legt die Vergleichende Psychologie, die Entwicklungspsychologie auch die Entwicklung der psychischen Fähigkeiten des Menschen aus schon bei den Tieren vorhandenen Keimen nahe.

Sehen wir zunächst von dem rein Seelischen ab. Schon rein äußerlich betrachtet lebt der Mensch in den verschiedensten größeren und kleineren Gemeinschaften, in Ehe, Familie, Volk und Staat. Wie ist es nun da mit der Gültigkeit des Entwicklungsgedankens? Lassen sich wenigstens einzelne dieser Gemeinschaften des Menschen ohne weiteres herleiten aus etwa einfacheren Formen bei seinen tierischen Vorfahren? — Nun, leider kennen wir die direkten Vorfahren des Menschen nicht. Wohl müssen wir die Anthropoiden als unsere nächsten Verwandten ansehen. Sie stammen mit uns von den gleichen unbekannten Vorfahren. Nach dem missing link wird immer noch gesucht, trotz des Pithecanthropus. Unser Stammbaum ist also unterbrochen, die Ahnenreihe gleich bei Beginn der Menschwerdung abgeschnitten. Wäre eine solche in geschlossener Folge bekannt, so könnten wir nach Formen der Gemeinschaft bei den einzelnen Gliedern der Reihe suchen, und vielleicht würden wir bei ihnen die

Wurzeln mancher menschlichen Gemeinschaftsform finden. Das ist also nach dem heutigen Stande unserer Kenntnis ausgeschlossen. Man hat sich in der Zoologie und Paläozoologie in groben Zügen ungefähr ein Bild der Vorfahrenreihe der Ordnung der Primaten machen können. Doch das kann uns hier nicht weiterhelfen, denn die Glieder der Reihe sind dabei nicht mehr Arten, sondern Familien, ja Klassen und Tierstämme. Innerhalb solcher umfassenden Tiergruppen finden sich aber die verschiedensten Formen der Gemeinschaft nebeneinander.

Es bleibt also nichts übrig, als die einzelnen Formen der tierischen Gemeinschaften selbst zu studieren und unter ihnen solche hervorzuheben, die irgendwie einen Vergleich mit menschlichen Gemeinschaften zulassen. Die Vergleichende Soziologie und die junge Wissenschaft der Tiersoziologie sind es, die sich mit diesen Aufgaben und Fragen befassen. Wohl haben schon zu allen Zeiten einzelne Forscher, Zoologen, Biologen und nicht zuletzt auch Philosophen ihr Augenmerk auf die mannigfaltigen Formen der Gemeinschaft bei Tieren gerichtet. Aber ein wirklich streng präzisierter Wissenschaftszweig beginnt die Tiersoziologie erst in unseren Tagen zu werden. Eine neue Wissenschaft ist in ihren ersten Stadien vornehmlich deskriptiv. So stellt das 1918 erschienene Buch von Deegener „Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreich" in der Hauptsache eine Sammlung des bekannten Wissensstoffes dar. Es ist zugleich ein erster Versuch in neuerer Zeit, die verschiedenen Gesellschaftsformen der Tiere systematisch zu gruppieren. Leider ist bei der Anordnung der unterschiedenen etwa 92 Gruppen nicht die soziale Organisationshöhe zur Richtschnur genommen worden. Die 1925 veröffentlichte „Tiersoziologie" von Alverdes sucht sich bereits der Vergleichenden Soziologie einzugliedern. Es finden sich auch schon Andeutungen in diesem Werk, die die zweite Entwicklungsstufe einer Wissenschaft, die nomothetische, vorbereiten. Natürlich haben auch schon frühere Forscher versucht, aus dem Verhalten der in Gemeinschaften lebenden Tiere gewisse Gesetzmäßigkeiten abzuleiten. Am weitesten gediehen ist diese Art der wissenschaftlichen Betrachtung wohl hinsichtlich der in sozialer Beziehung am höchsten entwickelten Tiere, der staatenbildenden Insekten. In unermüdlicher Arbeit sind deren Lebensverhältnisse und Gewohnheiten von zahlreichen Forschern unserem Verständnis näher gebracht worden. Im ganzen aber müssen wir doch zugeben, daß die Tiersoziologie trotz alledem noch in ihren ersten Anfängen steckt. Nachdem aber in unserer Zeit einmal das Interesse für diesen Wissenszweig geweckt worden ist, werden sich unsere Kenntnisse auf diesem Gebiet hoffentlich bald mehren.

* *
*

Wohl die meisten niederen Tiere leben vereinzelt, *solitär*. Auch da, wo sie durch die Lebensbedingungen auf einen engeren Lebensraum zusammengedrängt werden, wo sie so dicht beieinander sitzen, daß ihre Körper sich berühren, kümmert sich keiner um den andern. So leben die einzelnen Individuen der Fluß- und Teichmuscheln trotz großer räumlicher Nähe völlig getrennt voneinander. Und dasselbe gilt für die Blattläuse, die sich auf den Stengeln und Zweigen einer Pflanze schier beängstigend drängen, ohne voneinander Notiz zu nehmen. Viele solcher solitären Tiere, soweit sie im Wasser leben, kommen nicht einmal zum Zwecke der Fortpflanzung zusammen, sondern sie entleeren die Geschlechtsprodukte einfach in das umgebende Medium. Es gibt Fälle, wo eine gewisse Anlockung der Männchen von seiten der Weibchen zu beobachten ist, und doch keine Berührung der beiden Geschlechter stattfindet. Bei manchen Arten der verhältnismäßig hochstehenden Ringelwürmer des Meeres verlassen die reifen Weibchen den Meeresboden und schwimmen zur Oberfläche des Wassers empor. Der Schein der an ihrem Körper befindlichen Leuchtorgane ist es, der nun auch die Männchen zum Emporsteigen veranlaßt. Sie umkreisen die selbst in zierlichen Spiralen schwimmenden Weibchen, so daß man von Hochzeitstänzen spricht. Dann aber, auf dem Höhepunkt der Ekstase, entleeren beide Geschlechter ihre Produkte ins freie Wasser, ohne daß sie irgendwie körperlich zusammengekommen sind.

Dagegen kommen andere Tiere auch aus den unteren Zweigen des Tierreiches zumindest bei bestimmten Gelegenheiten und Veranlassungen mit Ihresgleichen zusammen und gesellen sich einander für kurze oder längere Zeit. Sie treten miteinander in Gemeinschaft, wenn wir diesen Begriff hier in seiner allgemeinsten Bedeutung fassen wollen.

Man hat die tierischen Vergesellschaftungen in Assoziationen und Sozietäten eingeteilt. Die *Assoziationen*, die *Deegener* auch *akzidentielle*, durch Zufall zustandegekommene Vergesellschaftungen nennt, tragen keinen Wert für das einzelne Mitglied in sich. Dagegen ist ein solcher bei den *Sozietäten* oder *essentiellen* Vergesellschaftungen vorhanden, so daß sie allen oder mindestens einzelnen Teilnehmern gewisse Vorteile bringen. *Alverdes* wendet ein anderes Einteilungsprinzip an. Assoziationen oder Ansammlungen entstehen nach ihm durch äußere Faktoren, Sozietäten oder Verbände dagegen auf Grund eines sozialen Instinktes. Früher hat man auch von indifferenten und reziproken Vergesellschaftungen gesprochen. Wir sind aber keineswegs immer in der Lage, mit Sicherheit entscheiden zu können, ob eine Vereinigung den beteiligten Tieren Nutzen bringt, oder ob sie ohne Bedeutung für sie ist. Jedenfalls hat *Alverdes* recht, wenn er betont, daß wirkliche

Sozietäten nur bei psychisch höher stehenden Tieren zu beobachten sind. Wir finden sie bei Tintenfischen, Krebsen, Insekten und Wirbeltieren. Das sind aber gerade die Tierformen, die allein im Tierreich eine gewisse gehirnmorphologische und damit psychische Entwicklungshöhe erreicht haben.

Die meisten tierischen Gemeinschaften stehen in mehr oder weniger enger Beziehung zur Fortpflanzung und der sich anschließenden Sorge für die Nachkommenschaft. Doch soll damit nicht gesagt sein, daß die Sexualgemeinschaft die Grundform aller tierischen Vergesellschaftung sei. Sehr viele auch der sonst solitär lebenden Tiere werden durch den Geschlechtstrieb mindestens einmal in ihrem Leben zu einer Vereinigung mit dem anderen Geschlecht geführt, die von kurzer oder längerer Dauer sein kann. Daß dieses zeitweilige Zusammenleben eine gewisse Bedeutung für diese Individuen haben muß, werden wir später noch sehen. Selbst relativ hochstehende Tiere, Wirbeltiere, wie viele Fische, unter den Säugern etwa die Gürteltiere, geben uns Beispiele dafür, daß die Geschlechter sich nur zum eigentlichen Sexualakt treffen.

Eine wirkliche Gemeinschaft, wenn auch oft nur für eine gewisse Zeit, kommt da zustande, wo die Elterntiere in einer Art *Ehe* leben, deren Sinn hier bei den Tieren in der gemeinsamen Sorge für die Nachkommenschaft liegt. Man kennt ein paarweises Zusammenleben von manchen der höchststehenden Krebse, Krabben und Garneelen, von manchen Mistkäferarten, von der Wasserspinne, von Lachsen, Forellen, Barben und besonders von den zahlreichen brutpflegenden Fischen. Während eine Ehe bei den Amphibien nicht beobachtet wurde, gibt es eine solche bei den indischen Brillenschlangen und bei Leguanen. Die deutlichsten Beispiele aber finden sich bei den Vögeln und Säugetieren. Allerdings hält diese Ehe in den meisten Fällen nur für die Zeit der Paarung bis zur Aufzucht der Jungen.

Eine *Dauerehe* auf Lebenszeit ist verhältnismäßig selten. Gerade unter den doch am höchsten stehenden Säugern beobachten wir sie nur bei wenigen Arten. Sie ist wohl sicher vorhanden beim Reh. Und sie wird behauptet für die Nashörner und Wale. Wenn auch bei der Schwierigkeit, die großen wildlebenden Säuger daraufhin zu kontrollieren, den Forschern bisher manche weiteren Beispiele entgangen sein mögen, so bildet eine Dauerehe für die Säuger doch gewissermaßen eine Ausnahme. Reichlicheres Beispielmaterial kennen wir von den Vögeln. Hier leben sicher in Dauerehe der Feldsperling, die großen Raubvögel, vor allem die Adler, ferner der Uhu und dann die Störche und Schwäne. Bei allen diesen Vögeln, wie bei den meisten Vögeln überhaupt, ist die Ehe monogam. Vor allem bei vielen Hühnervögeln, so beim Haushuhn, ferner bei den Straußenvögeln finden wir eine polygyne Eheform.

Diese ist auch für die meisten Säuger die Regel.. Monogamisch ist die Ehe der Wölfe, Füchse, Bären und des Dugong, einer Seekuh, vielleicht auch des Schimpansen und des Gibbon. Relativ selten ist die Polyandrie. Unter den Vögeln kommt sie dem Kuckuck zu. Etwas häufiger ist sie bei Fischen, vor allem bei Salmoniden, zu denen die Forellen gehören.

Da, wo die Ehegenossen zur gemeinsamen Brutpflege und Aufzucht der Jungen zusammenbleiben, sind die Bedingungen für die Gemeinschaftsform der Familie gegeben. In manchen Fällen allerdings bleibt nur der eine Elter bei der Nachkommenschaft, während der andere sie verläßt. Es liegt in der Natur der Angelegenheit, daß bei den Vögeln und Säugern zumindest die Mutter sich weiter um die Brut kümmert. Bekannt ist, daß beim Stichling das Männchen die Bewachung und Aufzucht der Jungen übernimmt. Wieder ist es charakteristisch, daß ein Familienleben im engeren Sinne nur bei den höchstentwickelten Wirbeltieren, bei den Vögeln und Säugern anzutreffen ist. Die Bedingungen dafür sind namentlich bei den Säugern gegeben, die selbst eine lange Lebenszeit aufweisen, und bei denen sich die Jugendzeit der Nachkommen über eine lange Zeitspanne, mitunter über mehr als ein Jahr, erstreckt. Die Eltern junger Vögel ermuntern diese zum Fliegen, Schwimmen oder Tauchen. Raubvogeleltern lehren ihre Jungen den Fang der Beute. Und ebenso unterweisen die großen Raubsäuger ihre Nachkommen im Beschleichen, im Fang und Überwältigen der Beutetiere.

Bleiben die herangewachsenen Glieder der Familie beieinander, so entsteht die Herde. Je nach der Eheform ist sie monogam, z. B. bei den Gazellen, oder sie ist polygam, z. B. bei den Affen. Wie schon bei der Familie eines der Eltern oder beide vornehmlich den Schutz und die Nahrungssuche für die Gesamtheit übernehmen, pflegen auch bei der Herde einzelne Individuen als Leittiere oder Wächter zu fungieren. Außer der Brunstzeit sind das zumeist alte Weibchen, sonst alte Männchen.

Bei Tieren, deren geselliger Trieb besonders ausgeprägt ist, schließen sich mehrere Familiengruppen auch zu einer sozialen Herde zusammen. Das bietet den Teilnehmern Vorteil beim Futter- und Wassersuchen, bei der gemeinsamen Abwehr von Feinden. Dieser Vorteil ist wohl der Grund dafür, daß sich auch Einzeltiere aus verschiedenen Familien, aber derselben Art, zu einer sozialen Herde zusammentun. Die Steppentiere Afrikas, die Bisons in Nordamerika, die sogenannten Schulen der Delphine und Wale, unter den Vögeln etwa die Gänse geben Beispiele für die Bildung solcher sozialen Herden.

Der soziale Trieb vieler Herdentiere zeigt sich oft auch in einer großen Duldsamkeit gegenüber Angehörigen anderer Tierarten und Gattungen. Diese finden Nutzen in der Vereinigung mit jenen, und so kommt es zu kombinierten Herden, wie sie am auffallendsten auch wieder in den afrikanischen Steppen anzutreffen sind. Da leben viele Antilopenarten untereinander, Gnus, Giraffen und Zebras sind ihnen beigesellt; und nicht selten bewegen sich zwischen diesen Säugern auch noch Strauße. Die südamerikanischen Rollschwanzaffen der Gattung Cebus leben mit den Scharen anderer Affen zusammen.

Wie es neben der Elternfamilie Vater- oder Mutterfamilien gibt, so sind auch sogenannte Kinderfamilien nicht selten, d. h. also eine Vereinigung der jungen Tiere einer Brut, Gemeinschaft der Altersgenossen. Schon bei den Fischen pflegen sich die Jungtiere längere Zeit hindurch zusammenzuhalten, und zwar auch von Arten, die sonst ganz solitär leben wie die meisten Raubfische. Überhaupt ist es beinahe das Häufigere, daß sich Herden nach Geschlechtern trennen. Bei vielen Huftieren, besonders bei den Rindern, Antilopen, Wildschafen, kommen die männlichen und weiblichen Tiere nur zur Paarung zusammen, die übrige Zeit des Jahres leben sie in getrennten Herden. Da, wo ältere und starke Männchen eine Anzahl Weibchen um sich versammeln und diesen Besitz gegen jeden Eindringling aufs energischste verteidigen, bei Hirschen, Antilopen, Büffeln u. a., da vereinigen sich die im Kampf mit den Alten abgetriebenen Männchen zu besonderen Herden.

Solche Zusammenscharungen von Tieren, die also nicht durch das Band der Familie zusammengehalten werden, finden sich auch sonst. Gerade dann ist öfters die Zahl der Mitglieder eine ungeheuer große. So ist es ja bekannt, daß die verschiedenen Heringsrassen im Meere jedes Jahr in gewaltigen Wanderzügen ihre jeweiligen Laichplätze aufsuchen. Der Hering und verwandte Fischarten sind überhaupt gesellige Tiere, die von früher Jugend an sich in Schwärmen zusammenhalten. Wiederum große Vereinigungen sehr zahlreicher Tiere sehen wir bei den Wanderzügen, zu denen sich viele Vögel zusammenschließen. Am meisten Interesse haben seit je die Wanderungen der Zugvögel erregt, von denen manche, wie Schwalben, Stare, Störche, sich durch Versammlungen zu dem großen Flug vorbereiten. Auch beim Vogelzug finden wir häufig eine Trennung der Geschlechter oder Altersklassen. Während die Männchen und Weibchen der Stare zusammenfliegen, ziehen die Weibchen des Buchfinken für sich. Ja, hier bleiben die meisten Männchen überhaupt zurück, verlassen von der Ehegattin. Daher der Name Fringilla coelebs, der Unbeweibte. — Besonders merkwürdig ist die Tatsache, daß oft die jungen Vögel, die die Reise in die

warmen Länder noch nie gemacht haben, z. B. bei den Staren, zuerst aufbrechen und instinktiv den Weg finden.

Die physikalischen Bedingungen sind es wohl, die manche Vögel veranlassen, zur leichteren Überwindung des Luftwiderstandes in einer besonderen räumlichen Anordnung zu fliegen, etwa in einem ungleichschenkligen Dreieck, wie die Kraniche und Wildgänse, oder in einer Schrägstaffel, wie oft die Enten. Dabei wird das am meisten ermüdende jeweils an der Spitze befindliche Tier häufig abgelöst. Auch bei wirbellosen Tieren finden Zusammenscharungen zur gemeinschaftlichen Wanderung statt. Es sei nur an die Heuschreckenschwärme Nord-Afrikas erinnert oder an den „Heerwurm". Zahlreiche Larven einer Pilzmückenart, Sciara militaris, sind es, die in meterlangem Zuge dichtgedrängt über den Boden des Waldes dahinkriechen. Während das Motiv für die gemeinschaftlichen Wanderungen zumeist in der Suche nach geeigneten Nahrungsplätzen liegt, kommt für jene Larven wohl das Aufsuchen einer günstigen Stelle für die Verpuppung in Frage.

Eine besondere Stellung nehmen endlich die sogenannten Tierstaaten ein, wie wir sie bemerkenswerterweise nur bei den Insekten, ausgesprochenen Instinkttieren, beobachten. Sie unterscheiden sich von den übrigen Tiergesellschaften durch das Vorhandensein mehrerer Stände oder Kasten. Es herrscht in den Insektenstaaten eine weitgehende Arbeitsteilung. Und dieser ist es wohl zuzuschreiben, daß nun außer den Geschlechtstieren noch andere Individuen, zumeist Weibchen mit rückgebildeten Sexualorganen, von großer Bedeutung für die Erhaltung der Staaten sind. Solche Staatenbildung finden wir innerhalb der hochstehenden Ordnung der Hymenopteren oder Hautflügler. Die Hummeln und Bienen sowie die Faltenwespen einerseits und die Ameisen andererseits sind die Vertreter dieser Gesellschaftsform. Wenn wir in den Ameisenstaaten eine so überraschende Mannigfaltigkeit des sozialen Lebens nachweisen können, so muß es um so mehr auffallen, daß sich ganz ähnliche, oft beinahe die gleichen komplizierten Instinkte und Verhaltensweisen bei einer ganz anderen Insektengruppe finden, nämlich bei den ebenfalls in Staaten lebenden Termiten oder weißen Ameisen der tropischen und subtropischen Länder. Diese Tiere stehen ihrem morphologischen Bau und ihrer ontogenetischen Entwicklung nach ganz tief, beinahe am Anfang der Insektenklasse. Wir müssen die merkwürdigen Übereinstimmungen in der Lebensweise der im Stammbaum niedrig stehenden Termiten und der hochentwickelten Ameisen als Konvergenzerscheinungen ansehen, wie sie so oft im Tierreich durch gleiche Lebensbedingungen herbeigeführt werden.

Bei den Hautflüglern gibt es nun auch eine ganze Anzahl von Arten, die durchaus solitär leben. Einige aber zeigen gewisse Ansätze zu einem sozialen Ver-

halten. So bauen die Sandbienen (Andrena) und die Pelzbienen (Anthophora) ihre Nester zwar dicht beieinander. Aber jedes Weibchen betrachtet sein Nest als sein Eigentum. Es läßt kein anderes eindringen. Bei ihrer Brutpflege kümmern sich die einzelnen Tiere in keiner Weise umeinander. Naht aber der Kolonie ein Feind, so suchen diese solitären Bienen ihn in gemeinschaftlichem Angriff zu vertreiben. Solche Vorkommnisse geben uns einen Anhalt dafür, wie etwa gewisse soziale Instinkte der staatenbildenden Hautflügler zustandegekommen sein mögen.

Der Bienenstaat stellt eigentlich nichts anderes dar, als eine Familie mit der Königin als Stammutter. Und ebenso sind die Termitenstaaten Elternfamilien, denn in jedem Bau trifft man nur je ein reifes Männchen und Weibchen. Bei den Ameisen, aber auch bei manchen Termiten, komplizieren sich die Verhältnisse. Da finden sich nicht selten mehrere eierlegende Weibchen oder Königspaare. Außerdem aber können manche Staaten durch Aufnahme fremden Blutes, d. h. durch Adoption fremder Weibchen, entstanden sein. Oder es können zwei ursprünglich getrennt lebende Völker friedlich miteinander verschmolzen sein. Ja bei manchen Ameisen bringt es der Instinkt, andere Ameisennester, selbst die anderer Arten, zu überfallen und deren Eier und Puppen zu rauben, mit sich, daß Individuen verschiedener Arten in einem Staate beieinander leben, die einen als sogenannte Herren, die anderen als sogenannte Sklaven.

Bei den Hummeln, Wespen, Bienen und Ameisen rekrutieren sich die Vertreter der Arbeiterkaste aus weiblichen Individuen, die in ihren Sexualorganen rückgebildet, in anderer Beziehung aber körperlich speziell an die zu verrichtenden Tätigkeiten angepaßt sind. Ja bei manchen Ameisen gibt es wieder verschieden große und morphologisch verschieden gebaute Arbeiter, von denen die mit besonders leistungsfähigen Kiefern als Soldaten bezeichnet werden. Der Name ist treffend, denn diesen Individuen liegt besonders die Verteidigung des Nestes und seiner Erweiterungen ob. Stellen sich also alle die Arbeiter und Soldaten der genannten Formen als Angehörige des weiblichen Geschlechts dar, so ist das anders bei den Arbeitern und Soldaten der Termiten. Diese rekrutieren sich etwa zu gleichen Teilen aus beiden Geschlechtern. Aber sie sind gewissermaßen Jugendformen. Sie machen nämlich in ihrer Entwicklung eine Häutung weniger durch als die vollreifen Geschlechtstiere, wie auch ihre Geschlechtsorgane unentwickelt bleiben.

Seit jeher hat man nun die Insektenstaaten und ihre Einrichtungen gern mit analogen Verhältnissen beim Menschen verglichen. Der um die Erforschung des Lebens der Insekten hochverdiente Amerikaner Wheeler

kommt zu dem Schluß: Die menschlichen und die Insektenstaaten sind so ähnlich, daß es schwer ist, wirklich fundamentale biologische Unterschiede zwischen ihnen zu entdecken. Dagegen betont Eidmann in einem kürzlich erschienenen Aufsatz im Biologischen Zentralblatt über: „Ziele und Aufgaben der Tiersoziologie" folgendes: Die Insektenstaaten sind Bildungen, für die nur „natürliche" Entwicklungsgesetze in Frage kommen. Für die Menschenstaaten aber sind vor allem intellektuelle Entwicklungsgesetze maßgebend. Wir müssen uns darüber klar sein, daß der Vergleich der Insekten- und Menschenstaaten immer nur ein recht loser sein kann. Die Bedingungen, unter denen beide zustande kommen, oder besser, vorhanden sind, sind doch recht verschiedene. Wohl aber lassen sich einzelne Verhältnisse und Einrichtungen in ihnen gut vergleichen und sind vielleicht mehr als nur Analogien. Die „Königinnen" der Bienen und Ameisen haben ebenso wenig Befehlsgewalt und Einfluß auf die Staatsangehörigen wie die Königspaare der Termiten. In der eben erschienenen Neuauflage seiner Theoretischen Biologie weist v. Uexküll darauf hin, daß die Tierstaaten niemals in unserem Sinne Staaten sind, da ihnen die geographische Ausdehnung fehlt. Dem ließe sich entgegenhalten, daß alle staatenbildenden Insekten sich in bezug auf ihre Nester so verhalten, als betrachteten sie diese als ihr Territorialeigentum, daß Ameisen und Termiten mitunter Haupt- und Nebennester besitzen, die durch oft lange Wege miteinander verbunden sind, und daß alle diese räumlich ausgedehnten Bezirke gegen jeden Eindringling verteidigt werden. Dasselbe gilt für die sich oft bis über 50 Meter erstreckenden Straßen der Ameisen und für die von ihnen regelmäßig zum „Melken" aufgesuchten Blatt- und Wurzellauskolonien, die oft sogar durch eine Überbauung von der Umgebung abgeschlossen werden. Man sagt, um eine Art Erklärung für dieses eigenartige Verhalten zu geben: Die Ameisen beziehen die Straßen, die Blattlauskolonien in ihren Nestbesitz mit ein.

Es ist interessant zu bedenken, daß die Nester und sonstigen Bauten der sozialen Insekten einen bleibenden Besitz des betreffenden Staates bilden, einen Besitz, der über das Leben der einzelnen Individuen hinaus viele Generationen hindurch erhalten bleibt. Gelegentlich kommt etwas Ähnliches auch bei anderen Tieren vor, wie ich hier einschalten möchte. So werden die riesigen Dammbauten der Biber wohl Hunderte von Jahren alt, so daß sie also vielen Generationen zum Aufstauen des Wassers dienen. Die Nachfahren haben an diesem ererbten Besitz nur die notwendigen Reparaturen vorzunehmen.

Es kann hier nun nicht meine Aufgabe sein, alle die wunderbaren Ein-

richtungen und Verhältnisse zu schildern, auf die wir überall im Haushalt der sozialen Insekten stoßen. Eine weitgehende Arbeitsteilung herrscht bei ihnen. Während die reifen Weibchen kaum mehr tun, als durch Eierlegen für Nachkommenschaft zu sorgen, pflegt ein Teil der Arbeiter die Brut, andere holen Wasser, andere Vorräte, wieder andere bewachen und verteidigen das Nest, mit dessen Ausbau und Reparatur abermals andere Individuen beschäftigt sind. Genaue Beobachtungen haben gezeigt, daß es tatsächlich immer dieselben Individuen sind, die täglich der gleichen Beschäftigung nachgehen. Mit fortschreitendem Alter wechseln sie schließlich ihren Beruf. Aber keiner wird zu seiner Funktion irgendwie angestellt. Alle Glieder eines solchen Staates verrichten aus einem inneren Trieb heraus das jeweilige Notwendige, dessen Sinn sie ja auch gar nicht erfassen können. Sie sehen die zu vollbringenden Leistungen auch nicht einander ab und erlernen sie nicht erst, sondern handeln einfach nach angeborenen Instinkten. Das zeigen aufs deutlichste die verschiedenen Versuche, die man angestellt hat, indem man Puppen von Ameisen oder Bienenlarven vor dem Ausschlüpfen isolierte. Die aus ihnen hervorgehenden Imagines, die also nie das Getriebe in ihrem Staat kennen gelernt hatten, verhielten sich, zusammengetan, genau so wie die Glieder eines natürlichen Ameisen- oder Bienenvolkes.— Die Arbeitsteilung kann sehr weit getrieben sein. So schneiden bei den südamerikanischen Blattschneiderameisen die einen Arbeiter große halbkreisförmige Stücke aus grünen Laubblättern. Etwas anders gebaute Arbeiter transportieren die Stücke bis vor das Nest; kleinere Arbeiter nehmen sie in Empfang und tragen sie vollends ein. Im Innern des Nestes werden die Blattstücke zerkaut und abgelagert. Auf dem so entstehenden Blattdünger wächst ein von den Ameisen selbst angesiedelter Pilz, dessen Wachstum von bestimmten Arbeitern reguliert wird. An den Bißstellen entstehen an den Mycelfäden kleine sogenannte Ambrosiaknöllchen, die nun der Kolonie, vor allem der Brut als Nahrung dienen. Überraschend mag es scheinen, daß auch viele Termiten, also Angehörige einer von den Ameisen so weit entfernten Tiergruppe, ebenfalls Pilze züchten. Aber gerade diese so hochkomplizierte Verhaltensweise kann wenigstens bis zu einem gewissen Grade ihrer Entstehung nach dem Verständnis näher gebracht werden. Man muß nur bedenken, daß alle diese Tiere in ihren feuchtwarmen Nestern ständig mit dort wuchernden Pilzen zu kämpfen haben, deren sie durch Abbeißen der die Gänge sperrenden Mycelfäden Herr zu werden suchen.

Der vorher genannte Eidmann erinnert noch an einen anderen Vergleich, zu dem man die Staatenbildungen herangezogen hat. Man spricht auch von einem Zellenstaat. Die hier vorliegende Analogie ist darauf begrün-

det, daß unter den im Körper der Metazoen vereinigten Zellen eine ähnliche Arbeitsteilung wie unter den Mitgliedern einer Staatsgemeinschaft herrscht, und daß jede einzelne Zelle ihre Funktion zum Wohle und Gedeihen des Ganzen erfüllt. Ja es besteht zwischen den Insektenstaaten und dem Zellenstaat noch die Übereinstimmung, daß im Zellenstaat frühzeitig die somatischen und die Geschlechtselemente gesondert werden, wie im Insektenstaat das Fortpflanzungsgeschäft die Domäne einiger weniger, vom übrigen Getriebe ihres Volkes wenig berührter Geschlechtstiere ist. Für den Menschenstaat gilt das nicht. Die Eugenik ist glücklicherweise noch nicht so weit vorgeschritten.

Es mußten hier in ganz groben Zügen die wesentlichsten Formen der tierischen Gemeinschaften skizziert werden, um den Boden für die weiteren Ausführungen zu schaffen. Wir haben nun gesehen, zu welch einer großen Mannigfaltigkeit die Natur bei der Schaffung der verschiedenen Gesellschaftsformen fähig ist. Da hat Deegener durchaus recht, wenn er sagt, daß an eine monophyletische Entstehung derselben nicht zu denken ist.

Fragen wir nach Sinn und Zweck der Vereinigung, so ergibt sich zweifellos in den meisten Fällen ein gewisser Nutzen für die Teilnehmer. Zwei oder gar mehrere vermögen mehr als einer, gegenüber der leblosen Materie, etwa beim Nestbau, und gegenüber der lebenden Beute oder einem drohenden Feind. Die Vergesellschaftung bietet einen erhöhten Schutz. Ein solches Motiv liegt wohl den großen Flügen der Krähen und Dohlen oder der südamerikanischen Papageien zugrunde, während gemeinsame Nahrungsinteressen der äußere Grund dafür sind. Viele Augen sehen mehr als eines. Bei den Krähenschwärmen gibt es sogar eine Art von Wachtposten, auf deren Warnungsrufe alles davonfliegt. Auch sonst wenig gesellige Tiere wie manche Wasservögel scharen sich bei dem Nahen eines Feindes zusammen. In anderen Fällen erkennen wir allerdings keinen eigentlichen Vorteil in den oft gewaltigen Ansammlungen gewisser Tiere. Warum halten sich so viele Jungfische zusammen? Warum vereinigen sich die abgetriebenen Männchen vieler Huftiere zu besonderen Herden, wie das die Weibchen oft wieder für sich tun? Mitunter möchte man an einen erhöhten Schutz denken, den das Sichverstecken in der Menge mit sich bringt. Hinsichtlich solcher Ansammlungen, wie bei den Blattläusen aber, glauben wir sagen zu dürfen, daß sie zwecklos, zufällig sind.

Sicherlich ergibt sich aber für viele Fälle von Vereinigungen wirklich ein Vorteil. Damit aber sind die betreffenden Gemeinschaften zweckmäßig wie die meisten Erscheinungen in der Organismenwelt. Und so stoßen wir denn auch hier auf das große Problem der Zweckmäßigkeit im Organischen. Im Bau des Tierkörpers und seiner Organe, in deren Funktion, in

den Reflexen, Instinkten und Verhaltensweisen der Tiere herrscht überall eine weitgehende Zweckmäßigkeit, eine Zweckmäßigkeit, die darauf hinzielt, das Individuum zum mindesten bis zur Erzeugung von Nachkommen und diese selbst zu sichern. Es ist mit einem Wort die Tendenz der organischen Natur, *die Art zu erhalten*. Dieser Tendenz wird mitunter sogar das Individuum geopfert; sei es, daß rein körperlich das Muttertier der eigenen Brut als Nahrung dient, wie bei gewissen Fadenwürmern und bei manchen Gallmücken, oder sei es, daß die Vogelmutter oder die Häsin bei der Verteidigung der Jungen sich für diese aufopfert. Dieser Tendenz, die Art zu erhalten, dienen nun sicherlich auch viele Formen der Vergesellschaftung im Tierreich. Damit wiederum sind viele Gemeinschaften nichts als zweckmäßige Anpassungen. Sie sind für die betreffenden Tiere eine unbedingte Notwendigkeit. Ohne Zusammenhang mit dem Haushalt eines Staates ist eine Biene, eine Ameise auf die Dauer nicht existenzfähig. Wir sehen also, daß eine tierische Vereinigung, ganz gleich, ob sie durch äußere Faktoren oder unter dem Zwange eines inneren Triebes erfolgt, unbewußt utilitaristisch ist, d. h. materiell nützlich.

Als Grund für das Zustandekommen einer tierischen Gemeinschaft können wohl auch noch andere Faktoren herbeigezogen werden. So mag bei Tieren mit hoch entwickeltem psychischem Assoziationsvermögen gelegentlich die *Erfahrung des Erfolges* zu einer Vereinigung führen. So etwas scheint mit im Spiele zu sein bei den Wölfen, Schakalen und Wildhunden, die sich zum gemeinsamen Jagen zu Meuten zusammenschließen.

Wenn wir tierische Gemeinschaften irgendwie mit menschlichen vergleichen wollen, so dürfen wir eines nicht außer acht lassen, auf das bisher meines Wissens kaum Rücksicht genommen worden ist. Das ist nämlich die *Bedeutung, die die Vereinigung mit anderen für das einzelne Individuum* hat. Die Vergesellschaftung bringt nicht nur objektive Vorteile, sondern auch subjektive Werte, wenn ich einmal so sagen darf, mit sich, zum mindesten für psychisch hochstehende Tiere. Wenn ein soziales Tier seinem Triebe nach Vereinigung mit seinesgleichen nachgeben kann, so mögen dabei gewisse *lustbetonte Gefühle* auftreten. Eine Trennung von der Gemeinschaft wird unlustbetont sein. Möchten nicht schon hierin Wurzeln der urtümlichen Gefühlserlebnisse liegen, von denen man bei den menschlichen Gemeinschaften zu sprechen pflegt? Gemeinschaft soll ja ein Erlebnisverhältnis sein. Ich bin mir durchaus klar, daß dieses Erleben eines solchen Tieres himmelweit von dem eines Gemeinschaft pflegenden Menschen ist. Aber es ist doch ein *Anfang* mit solchem Erleben gemacht.

Es liegt ferner im Wesen jeder Gemeinschaft, daß jeder Teilnehmer eine gewisse Rücksicht auf den anderen nehmen muß. Oft mag sich das bei den Tieren nur passiv äußern in der Form etwa, den Genossen beim Fressen nicht zu stören, oder das Aneinanderliegen mit dessen Körper während der gemeinsamen Ruhe zu ertragen.

Das natürliche Verhalten des Tieres ist in dem immerwährenden Kampf ums Dasein zunächst auf Selbsterhaltung gerichtet, ist egoistisch. Der schon bei recht niedrigen Tieren vorhandene Trieb, das andere Geschlecht zur Paarung aufzusuchen, bei den sich entwickelnden Jungen zu bleiben, bringt nun Bedingungen mit sich, in denen dieser Egoismus teilweise durch andere Verhaltensweisen ersetzt wird. Unter solchen Umständen werden wohl auch beim Tier ursprünglichere, rein egoistische Triebe unterdrückt, verdrängt. Das beweisen als die Regel bestätigende Ausnahmen wohl die gelegentlichen Rückfälle von in der Gefangenschaft lebenden Raubtieren, in denen die Mutter die Jungen auffrißt. Warum soll diese Verdrängung ursprünglicher Instinkte höheren Tieren nicht auch einmal gefühlsmäßig dumpf bewußt werden? Sicherlich bringen Brutpflege und soziale Instinkte in das Verhalten der Tiere einen altruistischen Zug hinein.

Ein Haupterfordernis für das Zustandekommen von Gemeinschaften ist eine große Duldsamkeit, wie wir sie denn auch gerade bei den Herdentieren und anderen geselligen Tieren finden. Sonst nämlich gehen sich Individuen verschiedener, indifferent zueinander stehender Arten zumeist aus dem Wege. Es berührt merkwürdig, wenn berichtet wird, daß manche amerikanischen Vögel mit Eidechsen oder Schlangen dieselben Nester bewohnen; daß in den afrikanischen Steppen jene erwähnten kombinierten Herden zusammen leben.

Das soziale Leben bedingt nicht nur bei den staatenbildenden Insekten, sondern auch oft bei anderen Tiergemeinschaften eine Arbeitsteilung. Die Tätigkeit der Leittiere, der Wachtposten mancher Herdentiere, unterscheidet sie von dem Gros der übrigen. In den kombinierten Herden können die Funktionen auf die verschiedenen Tierarten verteilt sein. So wachen in den lichten Akazienwäldern Afrikas, wie Schillings beschreibt, in den gemeinsamen Herden die Elefanten mit dem Gehörsinn, die Giraffen mit dem Gesichtssinn. Eine Sozietät, ein Tierstaat stellt infolge dieser geordneten Mannigfaltigkeit einen Organismus, eine organisierte Ganzheit dar. Sie bedeutet demnach mehr als nur eine Ansammlung von Einzelindividuen. So kommt es denn auch, daß gerade die am kompliziertesten zusammengesetzten unter diesen Gebilden das Individuum überdauern. Das Leben der Arbeitsbienen während der Hochtracht währt nur etwa sechs Wochen. Der

Bienenhaushalt aber dauert über viele Jahre. Wenn es richtig ist, daß die Tiergemeinschaften dem Zweckmäßigkeitsprinzip der organischen Natur unterliegen und als Mittel zur Erhaltung der Art entstanden sind, so bedeuten sie auch in diesem Sinne Ganzheiten in der Gesamtheit der Natur.

Ein notwendiges äußeres Erfordernis für das gedeihliche Zusammenwirken der einzelnen Mitglieder eines Tierverbandes ist weiter die Möglichkeit einer gegenseitigen Verständigung. Wir finden die Äußerungen der Tiersprache deshalb namentlich bei den sozialen Tieren ausgebildet. Die Tiersprache ist entweder eine Lautsprache oder eine Gebärdensprache, oder beides gleichzeitig. Je nach den Tierarten finden wir einen mehr oder weniger reichen Schatz an Locktönen, Warnrufen oder entsprechenden Ausdrucksbewegungen, die von den Genossen im richtigen Sinne beantwortet werden. Bei den Vögeln namentlich sehen wir, daß die Warnlaute einer Art auch von anderen Arten beachtet werden. Nie aber kommt es bei Tieren zu einer begrifflichen Sprache. Die nur dem Menschen gegebene Fähigkeit zu einer solchen ist einer der Faktoren, durch die der Mensch gleichsam plötzlich turmhoch über das tierische Niveau, ich möchte sagen, hinaufgeschleudert wurde.

Zu den sozialen Trieben müssen wir auch die Neigung der Jungen vieler höheren Tiere zum Spielen miteinander rechnen. Seit Groos wissen wir, daß die Spiele der Tiere nicht aus überschäumender Lebenskraft zustande kommen, sondern daß sie für den Ernst des späteren Lebens nützliche Übungen darstellen. Damit stehen auch die sie herbeiführenden Triebe wieder unter der Herrschaft der nützlichen Anpassung. Entsprechend den Fähigkeiten, die durch diese Spiele ausgebildet und gesteigert werden sollen, sind sie Jagd- oder Kampfspiele. Die von Rothmann und Köhler auf Teneriffa beobachteten Schimpansen brachten aber in manche ihrer äußerst verschiedenartigen Spielformen sogar gewisse ästhetische Momente hinein.

Dem nach Darwin die Organismen überall bedrohenden Kampf ums Dasein hat Kropotkin ein Gesetz der gegenseitigen Hilfe im Tierreich gegenübergestellt. Er nimmt für das entsprechende Verhalten einen besonderen Instinkt in Anspruch, der sich nicht von dem altruistischen Elterngefühl oder der Sorge um die Nachkommenschaft herleiten soll. Das Buch ist 1908 erschienen und bringt — die moderne Tierpsychologie war zu jener Zeit erst im Werden begriffen — noch reichlich Beispiele mit der früheren Auffassung entsprechenden Anthropomorphismen. Wir müssen heute sagen, daß es mit einer gegenseitigen Hilfe im Tierreich im Sinne einer Nothilfe doch eigentlich recht schwach bestellt ist. Bei den weitaus meisten Tierarten kümmert sich das eine Individuum nicht um die Not des anderen. Selbst für die staatenbildenden

Insekten gibt es keine exakten Beobachtungen, aus denen hervorginge, daß diese Tiere einem verunglückten oder verwundeten Kameraden irgendwie beistünden. Wir stellen damit von unserem menschlichen Standpunkt ausgehend an diese in der Hauptsache nach Instinkten handelnden Tiere viel zu hohe Ansprüche. Da den Tieren die Einsicht in die Zusammenhänge des Geschehens fehlt, ja, da es heute noch strittig ist, ob sie überhaupt dingliche Vorstellungen haben, so geht das Erkennen der mißlichen Lage des Genossen weit über ihre Fähigkeiten hinaus. Außerdem: was sollten sie denn mit einem Verwundeten anfangen? Die Natur hat trotzdem an den Stellen, wo es zur Erhaltung der Art nötig ist, auch hier für diese Verhältnisse geeignete Instinkte zur Entwicklung gebracht.

So sehen wir, wie die Bienen, Ameisen oder Termiten gemeinsam bauen, wie die Ameisen einem Instinkt gehorchend, einander bei dem Transport von Baumaterial helfen. Auf den Warnungsruf oder Angstschrei der Jungen eilen die Vogel- oder Säugetiermütter herbei. Wenn sie, wie überhaupt die meisten Tiere, ihre Brut verteidigen, so wäre denkbar, daß der sie dazu treibende Instinkt derselbe ist, der sie ihr Nest, ihr Wohnrevier, ihr Jagdgebiet, kurz ihren Besitz verteidigen läßt. Es liegt aber doch wohl ein besonderer, gefühlsmäßig verankerter Instinkt vor, gerade den Jungen beizustehen. — Nur ganz wenige Beispiele gibt es, wo wirklich in Bedrängnis geratenen oder verwundeten Genossen eine gewisse Hilfe zuteil wird. Das ist der Fall bei den Elefanten, die verwundete, gestürzte Kameraden aufzurichten suchen. Sie schieben die Stoßzähne unter oder legen jenen den Rüssel um den Hals. Von den Viscachas, den Pampashasen, wird berichtet, daß sie Verwundete in ihren gemeinschaftlichen Bau ziehen, oder daß sie etwa Verschüttete auszugraben sich bemühen. Allgemein bekannt dürfte sein, daß die Affenhorden Verwundete und auch Tote auf ihrer Flucht gewöhnlich mitnehmen. Die auf Teneriffa von Köhler studierten Schimpansen eilten stets einem bedrängten Genossen zu Hilfe.

Eine Gemeinschaft wird um so leistungsfähiger sein, je besser die Organisation ihrer Mitglieder eingerichtet ist. Wenn Heringszüge und Zugvögel sich in Keilform bewegen, so sind an dieser Anordnung die Widerstände des umgebenden Mediums beteiligt. Dagegen liegt ein reiner Instinkt zugrunde, wenn Biber ihre Dämme im organisierten Zusammenwirken aufbauen, wenn Siedelsperlinge oder Mörtelbienen ihre Einzelwohnungen mit einem gemeinsamen Dach überziehen. Viele Herdentiere gruppieren sich beim Nahen eines Feindes in einer charakteristischen Formation. Büffel, Bisons, Moschusochsen und große Antilopen bilden eine Art Karree mit den Männchen und eventuell auch alten Weibchen in der Front; die Jungen und schwache Tiere sind in der Mitte. Ebenso nehmen die afrikanischen Elefanten die Jungen und tragende Weibchen

in die Mitte. Eine primitive Organisation muß auch schon für die Taktik der gemeinsam jagenden Wildhunde angenommen werden, wie auch die sich mit Pelikanen zum Fischen vereinigenden Kormorane mit diesen in einem Halbkreis vorgehen, und wie es sein muß, wenn Störche und Marabus zusammen zur Heuschreckenjagd aufbrechen.

Neuerdings schenkt man einem Problem wieder mehr Beachtung, das ich in diesem Zusammenhange nicht übergehen möchte. Es ist das Führerproblem. Sind es immer nur die körperlich stärksten Individuen, die einem Verband z. B. als Leittier dienen, oder kommen für den tierischen Führer gelegentlich auch andere Qualitäten in Betracht? Wir verdanken Schjelderup-Ebbe ganz ausgezeichnete dahingehende Beobachtungen an Haushühnern. Danach besteht in einer Hühnergruppe immer eine bestimmte Hackordnung, wie es genannt worden ist. D. h. jedes Huhn des Verbandes hackt bestimmte andere und wird eventuell wieder von anderen gehackt. Eines kann als der Despot vielleicht von keinem anderen gehackt werden. Wir können dann also eine kontinuierlich in einer Reihe verlaufende Hackliste aufstellen. Es gibt aber auch Hackverhältnisse im Dreieck oder im Viereck. Ähnliche Rangordnungen stellte der genannte Forscher auch bei Wildenten, Sperlingen und Eisvögeln fest. Der Psychologe Katz unterzog in gemeinsamer Arbeit mit Toll Hühner, für die das Hackverhältnis festgestellt worden war, einer Begabungsprüfung. Dabei ergab sich, daß das Spitzentier der Hackliste auch in der Begabung an erster Stelle stand.

Neuerdings hat sich dem Zoologen Fischel Gelegenheit geboten, etwa 500 weiße Leghorn-Hühner auf ihr Verhalten zu beobachten. Die Tiere wurden auf einer Geflügelfarm ohne Hahn gehalten und hatten von einer Legehalle freien Auslauf in einen Obstgarten. Dorthin begaben sie sich in offenen, jeweils wechselnden Verbänden. Zu jeder besonderen Beschäftigung suchten sie Gesellschaft auf. Das Bild einer fressenden Henne wirkt erregend auf die anderen. Diese kommen sofort herzugelaufen, auch wenn sie vorher keinerlei Hungeranzeichen wahrnehmen ließen. In jeder wandernden Gruppe strebt nun immer eine Henne nach der Spitze. Die anderen laufen aber mit ihr um die Wette, so daß die Spitze jeweils wechselt. Das vordere Tier gibt die Richtung an. Es geht aber nur weiter, wenn die andern nachkommen. Daraus ergibt sich, daß der Despot, das Spitzentier der Hackordnung, nicht der Wegweiser ist. Fremde Hühner werden nicht in den Gruppenverband aufgenommen. Bezüglich des Wettrennens der Hennen möchte ich daran erinnern, daß etwas Ähnliches bei Pferden zu beobachten ist. Wird von einer Reiterabteilung eine schnellere Gangart eingeschlagen, so suchen sofort einzelne Pferde vorzubrechen und sich an die Spitze

der Kavalkade zu setzen, wenn sie nicht von ihren Reitern daran gehindert werden. — Die eigenartige Tatsache, daß es bei den Hühnern Hackdreiecke gibt, daß also nicht ein bestimmtes Tier in einem Verbande dominiert, liegt wohl daran, daß jeweilige Umstände entscheiden, ob ein Tier sich aggressiv verhält oder nicht. Auch ein sonst recht scharfer Hund zeigt sich in einem fremden Gehöft, das er etwa umherschweifend betreten hat, meist furchtsam und scheu. Ein Kleefeld kann gemäht werden, ohne daß die Tracht holenden Bienen die Schnitter stechen. Stellt sich aber jemand vor ihrem Stock in die Flugbahn, so werden die Bienen ihn bald vertreiben. Etwas Analoges hat man an Stichlingen beobachtet. Bei diesen Fischen bekämpfen sich namentlich zur Laichzeit die Männchen aufs heftigste. Sieger im Kampf ist im allgemeinen immer der Stärkere. Wurde aber ein Männchen zu einem anderen in ein Aquarium gesetzt, das dort bereits, und wenn auch nur einen Tag, eingewöhnt war, so siegte ohne Rücksicht auf die Stärke stets das Eingewöhnte. Ebenso gingen die Männchen, die sich bereits ein Nest gebaut hatten, gegen jedes andere als Sieger hervor.

Eine ganz bestimmte Rangordnung besteht nun auch zwischen den einzelnen Insassen eines Affenkäfigs, wie das namentlich im Berliner Zoologischen Garten und von dem Psychologen P f u n g s t festgestellt worden ist. Jedes neu hinzugesetzte Tier muß sich erst einen bestimmten Platz in der Rangordnung erkämpfen. Das stärkste Männchen beherrscht rücksichtslos die ganze Gesellschaft. — Wenn unter den wirbellosen Tieren die Bienenkönigin beim Legegang ihrem Hofstaat als Führerin zu d e r Zelle dient, die sie jeweils mit einem Ei bestiften will, so beruht der ganze Vorgang auf angeborenen Instinkten. Und nicht anders mag es sich verhalten, wenn Termitensoldaten die Arbeiter beim Bauen zu leiten scheinen, indem sie sie mit ihren Köpfen bezittern, — das ist die Termitensprache, — oder indem sie jenen durch die Aufstellung mit ihrem Körper die Baulinie angeben.

Wir haben gesehen, daß viele Einrichtungen und Vorgänge in den tierischen Gemeinschaften an entsprechendes Menschliches erinnern. Oft mag es sich dabei um bloße Analogie oder um Konvergenzerscheinungen handeln. In manchen Fällen aber wird die Übereinstimmung tiefer begründet sein, im Wesen der Gemeinschaft selbst liegen. So kommt auch A l v e r d e s zu der Meinung, daß manches uns echt menschlich Erscheinende sich im Lichte der Tiersoziologie und der Vergleichenden Soziologie als gruppenpsychologisch erweist. Absichtlich habe ich es unterlassen, einzelne konkrete Vorkommnisse bei Tieren mit entsprechenden Verhältnissen beim Menschen in Vergleich zu ziehen. Es mag das in manchen Fällen sehr wohl möglich sein. Im ganzen aber glaube ich, daß

wir doch erst tiefer in das Wesen und die Zusammenhänge der tierischen Gemeinschaften eindringen müssen. Das ist ja die nächste Aufgabe der Tiersoziologie.

Die Handlungen des Menschen werden nicht immer nur durch seine Vernunft geleitet. Vielmehr wirken neben der Einsicht in die Zwecke oft unbewußt innere Triebe mit, die auf uralte, ererbte Instinkte zurückzuführen sind. Bei den Tieren fehlen Einsicht und begriffliches Denken. Darum muß alle Weiterentwicklung ihres Verhaltens gegenüber den Vorgängen des Daseins, der Ausbau ihres Gemeinschaftslebens nach der psychischen Seite, in den Ansätzen stecken bleiben. Was aber nun die Gemeinschaften anbelangt, so müssen wir auch beim Menschen unterscheiden zwischen der Einstellung des wissenschaftlich gebildeten Forschers, der das Wesen und die Erscheinungen und die Bedingungen der Gemeinschaft genau zu analysieren sucht, und dem einfachen Laien oder gar dem primitiven Menschen, der die Gemeinschaft gefühlsmäßig erlebt, ohne sich ihrer Zusammenhänge bewußt zu werden. Für den Menschen gilt der Satz: die Gemeinschaft liegt „im Leben unter den gleichen Verhältnissen im Schicksalsraum". Wenn dieses Leben als Erleben gefaßt wird, als gefühlsmäßige Einstellung zur Gesamtheit, so scheint es mir nicht ausgeschlossen, daß bei den höchststehenden Tieren ein solches Gefühlserleben wenigstens dämmern kann. Gelingt es uns, hier einige Klarheit zu schaffen, so würden *hier* die Frühformen der wirklichen Gemeinschaft zu suchen sein.

Verzeichnis der wichtigsten einschlägigen Literatur.

Alverdes, Fr. Tiersoziologie. in: Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie. 1925. 1.

Brehms Tierleben. Bd. 1–13. 4. Aufl. Leipzig 1912–18.

Buttel-Reepen, H. v. Das Leben und Wesen der Bienen. Braunschweig 1915.

Deegener, P. Die Formen der Vergesellschaftung im Tierreich. Berlin 1918.

Doflein, F. Das Tier als Glied des Naturganzen. in: Hesse u. Doflein: Tierbau und Tierleben. II. Leipzig 1914.

Eidmann, H. Ziele und Aufgaben der Tiersoziologie. in: Biol. Zentrbl. 1928. 48.

Escherich, K. Die Termiten. Leipzig 1909.

„ „ Die Ameise. 2. Aufl. Braunschweig 1917.

Fischel, W. Beiträge zur Soziologie des Haushuhns. in: Biol. Zentrbl. 1927. 47.

Forel, A. Le monde social des fourmis. 1–5. Genf 1921/23.

Friese, H. Die europäischen Bienen. Berlin und Leipzig 1923.

Frisch, K. v. Über die „Sprache" der Bienen. in: Zool. Jahrb. Abt. Allgem. 1923. 40.

Hempelmann, F. Tierpsychologie vom Standpunkte des Biologen. Leipzig 1926.

Katz, D. Tierpsychologie und Soziologie des Menschen. in: Ztschr. f. Psychologie. 1922. 88.

Katz, D., und A. Toll. Die Messung von Charakter- und Begabungsunterschieden bei Tieren (Versuche mit Hühnern). in: Ztschr. f. Psychol. u. Physiol. d. Sinnesorgane. 1923. 93.

Kropotkin, P. Gegenseitige Hilfe in der Tier- und Menschenwelt. Leipzig 1908. (Ungekürzte Volksausgabe 1923.)

Merhner, A. Organismen und Staaten. in: Natur und Staat von Ziegler. 1906. 8.

Pfungst, O. Zur Psychologie der Affen. in: 5. Kongr. f. exper. Psychol. 1912.

Schjelderup-Ebbe, Th. Beiträge zur Sozialpsychologie des Haushuhns. in: Ztschr. f. Psychol. 1922. 88.

Schjelderup-Ebbe, Th. Soziale Verhältnisse bei Vögeln. ibid. 1922. 90.

„ „ „ Weitere Beiträge zur Sozial- und Individualpsychologie des Haushuhns. ibid. 1922. 90.

Uexküll, J. v. Theoretische Biologie. 2. Aufl. Berlin 1928.

Wasmann, E. Das Gesellschaftsleben der Ameisen I. 2. Aufl. Münster i. W. 1915.

Wheeler, W. M. Social life in insects. New York 1923.

Ziegler, H. E. Tierstaaten und Tiergesellschaften. in: Handwörterb. d. Naturwiss. 1913. 9.

„ „ „ Der Begriff des Instinktes einst und jetzt. 3. Aufl. Jena 1920.

Zur Aussprache über „Gemeinschaft und Volk".

Von Prof. Dr. Hans Eibl-Wien.

Die Betrachtung der Gemeinschaft hat gezeigt, daß die ursprüngliche, naturhafte, als Wirklichkeit erlebte Gemeinschaft, wie sie etwa die Bewohner einer kleinen Insel verbindet, die beständig der unmittelbaren Erfahrung, dem Empfinden, dem Gemüte, der Phantasie gegenwärtige Tatsache der Gemeinsamkeit der Lebensbedingungen und des Schicksals ist. Aus dieser Betrachtung hat sich aber zugleich ergeben, daß die Gemeinschaft als eine den Willen treibende Macht abnimmt in dem Maße, als sie ihren Halt in Phantasie und Gemüt verliert: also z. B. wenn der Kreis der Schicksalsgenossen größer wird, die Mannigfaltigkeit der Lebensbedingungen zunimmt und so das Gemeinsame sich nicht mehr mit jener ursprünglichen Gewalt aufdrängt, wie im kleinen Verbande und auf beschränktem Raume. In dieser Lage ist jedes Volk und besonders das große Volk. Soll Gemeinschaft lebendig bleiben oder werden, so ist ein Gedanke zu finden, der geeignet ist, die Gemüter zu ergreifen und den Willen zu lenken. Das gleiche Postulat ergibt sich aber auch von der Betrachtung über den Staat. Der Staat ist eine die Bürger verbindende, und daher wirkliche Gemeinschaft schaffende — oder auch gestaltende Macht; aber er wird weniger als Gemeinschaft empfunden, sondern als Autorität, als Herrschaft, die von oben her die Individuen ergreift, solange das von ihm verwirklichte Gut als ein von außen herankommendes, nicht mit dem Innern der Seele zu ergreifendes vorgestellt wird. Es bedarf also auch der Staat einer das Gemüt von innen her packenden und fortreißenden Idee. Eine solche Idee gilt es dem deutschen Volke vor die Seele zu stellen. *Die Idee der Deutschen ist die Neubegründung der Beziehungen der Völker auf der verlassenen und verratenen Grundlage des Rechts.*

Diese Idee verbindet alle Deutschen; sie packt sie bei ihrem Lebensinstinkt; sie wirkt aber hinaus über die Grenzen deutschen Landes: sie wirkt gestaltend in die Zukunft der menschlichen Gemeinschaften überhaupt. Wer Augen hat zu sehen und Ohren zu hören, auf den muß es Eindruck machen, daß z. B. in Genf die deutschen Staatsmänner, welcher Partei und Gesellschaftsschichte sie auch angehören, alle von denselben Dingen reden, mag es sich um die Abrüstung

oder die Minoritäten handeln oder um welches Problem der deutschen Außenpolitik immer, und mag der deutsche Wortführer wie Graf Bernstorff der Adelskaste angehören, oder wie Stresemann dem bürgerlichen Liberalismus, oder wie Kanzler Müller der sozialdemokratischen Partei, oder wie der katholische Prälat Bundeskanzler Seipel der christlich-sozialen Partei: es ist immer wieder von dem zwar bisher mißhandelten, aber unveräußerlichen Recht die Rede. Mit großartiger Logik entfaltet sich vor unseren Augen eine Dialektik des sittlichen Bewußtseins: uns Deutschen fehlt nur noch oft die innere Ergriffenheit und die enthusiastische Teilnahme an dem Werk, zu dem uns das Schicksal treibt. Es mochte den Schöpfern der Friedensdiktate als große Klugheit erschienen sein, daß sie den Präliminarfrieden brachen und diese Tat durch die falsche Theorie der Alleinschuld der Deutschen vor dem Forum der Welt teils zu verbergen, teils zu rechtfertigen suchten. Es war in Wahrheit eine große Torheit. Denn sie haben uns dadurch in die Lage versetzt, den lebensnotwendigen Kampf gegen den Rechtsbruch im Dienste und durch die Kraft des wiederherzustellenden Rechtes führen zu müssen. Das erschien ihnen damals und erscheint auch heute vielen unter uns als schwierige, manchen sogar als hoffnungslose Aufgabe. Aber wir haben keine andere Wahl. Wir müssen die Position beziehen: denn das Recht ist die stärkste Waffe, die wir haben, nachdem alle äußere Macht uns genommen ist.

Wenn man erkannt hat, daß wir uns auf unser Recht berufen müssen, so kann man dies in zwei verschiedenen Gesinnungen tun: entweder aus diplomatischer Klugheit mit dem inneren Mißtrauen gegen die Idee des Rechts, oder mit dem inneren Glauben an das Recht. Es ist aber klüger, wenn man sich auf das Recht berufen will, auch daran innerlich zu glauben. Denn das bloß geredete Wort hat keine Kraft; ein starker Glaube aber ist auf die Dauer unwiderstehlich. Wenn wir aber einmal zu dieser Überzeugung gelangt sind, daß wir unsere Zukunft nur aufbauen können, wenn wir an die Möglichkeit einer Wiederherstellung des durch die Vertragsbrüche gestörten Rechtes glauben, so werden wir den theoretischen Ausbau der Gesellschaftslehre so vornehmen müssen, daß er dieser Lebensnotwendigkeit nicht widerspricht: wir müssen der durch gewisse Wendungen der Hegelschen Staatsphilosophie empfohlenen Ansicht widersprechen, daß der Staat selbst der auf Erden erschienene Gott und die höchste Äußerung der sittlichen Vernunft sei. Wäre er das, dann hätte der faschistische Staat, dann hätte der polnische Staat das Recht auf seiner Seite, wenn er die Deutschen in seinem Machtbereich zermalmt: denn er wäre ja selbst der Ursprung des absoluten Rechtes. Es ist aber klar und jeder weiß es mit elementarer Gewißheit:

es ist nicht so, es gibt vielmehr eine von der Willkür des einzelnen Staates unabhängige, über dem einzelnen Staate stehende sittliche Ordnung — die Rechtsordnung ist ein Teil von ihr — und wir Deutschen sehen unsere Zukunft davon abhängen, ob es uns gelingt oder nicht, diese überstaatliche Ordnung zu verwirklichen. Weil wir am meisten vom Unrecht bedroht sind, darum werden wir mit der Kraft des Selbsterhaltungstriebes gegen das Unrecht und für das neue Recht kämpfen. Im Vordergrunde dieser unserer Kämpfe stehen der Kampf um die Rechte der sogenannten Minoritäten und um die Vereinigung von Danzig und Österreich mit dem Deutschen Reich einerseits, der Kampf um die Abrüstung andererseits. An beiden kann man aber zugleich erkennen, daß wir nicht nur für uns, sondern auch für die Gemeinschaft der abendländischen Völker wirken müssen, ob wir wollen oder nicht. Denn beide Fragen können nur grundsätzlich geregelt werden: das bedeutet aber die Schöpfung einer bisher fehlenden festen, die Völker durch wechselseitige Verpflichtung bindenden Rechtsordnung. Es bedeutet die allmähliche Wiedergewinnung einer abendländischen Gemeinschaft, ähnlich der, die im Mittelalter wenigstens im Bewußtsein der Menschen und daher zum Teil auch in der politischen Wirklichkeit bestand.

Es war ein großes Erlebnis für alle Beteiligten, als ich fand, daß diese Gedanken, die mir als Österreicher naheliegen, der ich in einem mehrere Völker umfassenden Staatswesen aufgewachsen war, und als katholischem Philosophen, dem die Gesellschaftslehre des Mittelalters etwas Lebendiges ist, — als ich also fand, daß diese Gedanken und Folgerungen ident waren mit den Gedankengängen und Folgerungen, zu denen ein zum größten Teil aus Protestanten und Reichsdeutschen bestehender Kreis aus der praktischen Arbeit für den Schutz der losgetrennten deutschen Volksgruppen gelangt war. Wenn Deutsche zusammenkommen, um über Gemeinschaft zu reden, so steht immer im Hintergrunde die Sorge, daß der religiöse Gegensatz, also der Gegensatz in dem stärksten Gemeinschaft bildenden Faktor, kein bis in die Tiefe gehendes Gemeinschaftsgefühl aufkommen lassen werde. Es scheint, daß der mit vollem Ernste aufgenommene Kampf um das Recht, weil es ein sittliches Gut ist, weil es also ein völkerverbindendes Gut ist, doch auch in einem wesentlichen Punkt zur inneren Vereinigung der Deutschen führen wird. Denn, wie gesagt, das Bild, das vorläufig noch verschwommen vor uns steht, aber doch so, daß die nächsten Wegstrecken sich aus der Dämmerung der Zukunft ganz klar abheben, ist ähnlich der Volksgemeinschaft des Mittelalters: die Stellung aber, die das deutsche Volk einnimmt, wenn es sein Schicksal als Aufgabe auffaßt, ist dieselbe, die es in der mittelalterlichen Gesellschaftsordnung hatte: so daß die deutsche Geschichte, die hauptsächlich wegen der Glaubensspaltung bisher so verschieden

gedeutet worden ist, doch eine großartige Einheit bildet. Und es geziemt sich, daß wir uns allmählich mit diesen Gedanken erfüllen, denn unsere Kinder und Enkel werden in diesem Jahrhundert den 1000jährigen Bestand des Deutschen Reiches feiern.

Ich fasse zusammen: die Lebensnot zwingt uns zum Kampfe für das Recht; die Beobachtung zeigt, daß dieser Kampf ums Recht bereits eine über Parteigegensätze hinwegreichende Gemeinschaft politischer Überzeugung geschaffen hat. Diese Überzeugung muß allgemein werden. Erweitert zu einer Vision von deutscher Sendung wird sie zu einer die Phantasie beschwingenden und den Willen gestaltenden Macht, deren suggestivem Zauber und deren wohltätigem Wirken und einleuchtender Wahrheit sich auch die Nachbarvölker nicht widersetzen können werden; indem aber so das deutsche Volk neuerdings eine übervölkische Sendung übernimmt, gewinnt es für sich ein hohes Gemeinschaft bildendes Gut, das ihm seit 400 Jahren gefehlt hat: eine einheitliche Auffassung von seiner Geschichte. Weil aber zum Glauben an eine sittliche Weltordnung inmitten einer Welt der Gewalt und zum Bekenntnis dieses Glaubens ein hoher Mut gehört, darum geziemt es zwar nicht ausschließlich, aber doch in besonderem Grade der Jugend, die das Kühne liebt, auf dem Glauben an das Recht ein neues Gemeinschaftsbewußtsein zu begründen.

Rückblick auf die 10. Tagung der Deutschen Philosophischen Gesellschaft.

Von Prof. Dr. Felix Krueger-Leipzig,
Dr. h. c., Dr.-Ing. E. h.

In dem vorliegenden Hefte veröffentlicht die Deutsche Philosophische Gesellschaft den Hauptinhalt dessen, was auf ihrer Tagung zu Leipzig in den ersten Oktobertagen 1928 gesprochen worden ist. Diese Aufsätze reihen sich nicht zufällig aneinander. Der Vorstand der Gesellschaft hat vielmehr nach einem Plan, den der Vorsitzende entworfen hatte, gerade diese Männer aufgefordert und die Gegenstände, auf die es ihm ankam, vorher brieflich oder mündlich ihnen umrissen. Alles weitere, der bestimmteren Fragestellung, der Durchführung in der verfügbaren Stunde, blieb selbstverständlich einem jeden überlassen. Von den Vorträgen fehlt hier nur der literarhistorische, auch kulturpsychologische E. Wechßlers über „Die Generation als seelische Gemeinschaft der Altersgenossen"; er wird in erweiterter Fassung anderswo erscheinen.

Die Niederschriften des streckenweise frei Gesprochenen ermangeln naturgemäß vieler persönlicher Züge, wenngleich diese bei der Eigenart der Redner sachlich bedeutsam waren. Fortgelassen sind hier die teilweise recht ergiebigen Aussprachen — nur Delekat und Stapel spielen nachträglich darauf an; und am Schluß der Vorträge ist eine Darlegung Professor Eibls, als volkspolitisch besonders bedeutsam eingefügt —, fortgelassen sind ebenso die kurzen Einführungen des Verhandlungsleiters, seine Versuche, Übergang zu erleichtern, zusammenzufassen, hie und da zu ergänzen. Endlich kann das gedruckte Wort wenig erkennen lassen von dem örtlich bestimmten Ton der Tagung, von den hervorgetretenen Gegensätzen und dem doch immer fühlbar gewesenen gemeinschaftlichen Geiste. Darum sei zum Schlusse ein Rückblick auf das ganze Unternehmen gestattet.

Es hat sich als zweckdienlich erwiesen, daß die Gesellschaft zum ersten Male nicht im stillen Weimar, sondern in einer großen Universitätsstadt zusammengetreten ist. Gastlich öffnete ihre Pforten die Alma Mater Lipsiensis, an der auch fachgemäß die Philosophie und die am nächsten ihr zugehörigen Wissenschaften vielfältige, weit ausgreifende Pflege finden. Ein Berufener wie Th. Litt hatte über „Idee und Begriff der Gemeinschaft" zu sprechen in Aus-

sicht gestellt; er war nur durch äußere Gründe davon abgehalten. Der Rektor begrüßte warmherzig die Versammlung, nachdem Ministerialdirektor Wölker als Vertreter der sächsischen Regierung sachkundige und vertrauende Worte gesprochen hatte. Vom Lehrkörper aller Fakultäten nahmen viele regelmäßig teil und ebenso, trotz der Ferien, zahlreiche Studenten. Die Stadt der Bücher, der Musik und des Welthandels war durch Bürgermeister Hofmann, unser Mitglied, mehr als amtlich vertreten. Mancher Zugereiste durfte als Gast in ihre Wohnungen eintreten. Eine Feierstunde im Gewölbe der alten Pleißenburg gab Gelegenheit, daran zu erinnern, daß in Deutschlands gegenwärtiger Lage seinen Städten fürstliche Pflichten für das Geistesleben zugewachsen sind. In den folgenden Tagen haben nicht weniger als fünf weitere deutsche Städte uns so herzlich für das nächstemal eingeladen, daß die Wahl schwer fallen wird.

Zum gemeinsamen Gegenstande aller Beratungen war diesmal die Frage der Gemeinschaft erwählt worden. Sie hat ja das gesamte philosophische Denken der Menschheit bewegt, und namentlich deutsche Philosophen haben seit Jahrhunderten damit gerungen, erfolgreich gerade darum, weil sie von Anbeginn dieses Problem in vorwärtsdrängender Spannung zu den dazugehörigen Problemen der Persönlichkeit und der Individualität erfaßten. Das wird am deutlichsten in den alles umfassenden Systemen Leibnizens und Hegels. Wie deren Kenner Pichler und Haering uns die Grundgedanken darstellten, schon daraus war des weiteren klar zu erkennen, daß jener Fragenkreis beinahe alle anderen wesentlichen der Welt- und Lebensanschauung schneidet, verbindet oder berührt. Die Wahl des Hauptthemas gründete sich endlich auf die erklärte Absicht der Deutschen Philosophischen Gesellschaft, philosophische Ideen fruchtbar zu machen für das Leben der Gegenwart. Die wirtschaftlichen Nöte und die politischen, die gesellschaftlichen Kämpfe unserer Zeit, die religiösen Erschütterungen — wer fühlte nicht, daß die gesamte Krisis abendländischen Daseins in der Tiefe hierdurch bedingt ist: menschliche Bindungen, die vorher selbstverständlich waren, haben sich gelockert oder sind fragwürdig geworden; der Einzelmensch und einzelne Gruppen mit ihren Sonderinteressen haben sich ausgegliedert aus lebendigen Einheiten, die ihnen einstmals Halt und Grenze gaben. Weithin scheinen die das Zusammenleben formenden Kräfte zielunsicher, ja in der Wurzel geschwächt. Und dennoch, damit auch nur unsere Existenz menschenwürdig sich erhalte, tut uns ein vertiefter Wille zur Gemeinschaft not. Wir müssen uns verantwortlich bereit machen zu neuen sozialen Formen und Ordnungen.

Wem es ernst ist um diese schweren Fragen, wer einigermaßen ihre Vorgeschichte kennt, der weiß freilich, daß zwischen Theorie und Lebenspraxis eine

Kluft befestigt bleibt. Wirkungen gehen nachweislich hinüber und herüber. Aber sie werden immer verwickelter; immer gliederreicher muß der Versuch ausfallen, dazwischen haltbar zu vermitteln. Der Wahrheitsucher, der an seinem Teile dem Leben dienen will, bedarf heutzutage eines starken Glaubens an die gestaltende Macht der Ideen. Solche Gesinnung, aus volkverhafteter Not geboren, herrschte unter den Führern des deutschen Idealismus, am fruchtbarsten im Zeitalter seiner klassischen Vollendung. Wollten wir an den Ergebnissen dieser baugewaltigen Geister uns vorbeidrücken, wir kämen, aufs Ganze gehend, gewiß nicht vorwärts, weder im Denken noch im Handeln. Aber die Geschichte wiederholt sich nicht. Philosophieren ist seit Kant gleichbedeutend mit Kritik, mit Freiheit des Urteils — allerdings „im positiven Verstande". Volksgenossen, die über die weltgeschichtliche Epoche des deutschen Idealismus jetzt nur noch in Anführungsstrichen schreiben, tadeln unsere Gesellschaft, daß „von ihr die Pflege deutscher Philosophie so gut wie ausschließlich im Sinne einer solchen des deutschen Idealismus verstanden" werde. Wenn im „Berliner Tageblatt" ein Jenaischer Professor hiergegen „die simpelste historische Gerechtigkeit" aufruft, sollte er doch bedenken, daß eben diese Gesellschaft beispielsweise Wilhelm Wundt, seinen Lehrer, ausgiebig gewürdigt hat, daß sie planmäßig bis auf die mittelalterliche Mystik zurückgreift, und daß sie ihre „Beiträge zur Philosophie des Deutschen Idealismus" mit Begründung in „Blätter für Deutsche Philosophie" erweiterte. Was uns in Leipzig am eingehendsten beschäftigte: Leibniz' Metaphysik, das Empirische bei Hegel, neuere Kulturgeschichte Frankreichs, das Problem der Einung zwischen Volk und Staat, das ärztliche Handeln, die Frühformen der Gemeinschaft — dergleichen hängt ja mit dem klassischen Idealismus großenteils nur durch die Stetigkeit von Entwicklungen zusammen.

Die Dauer der Tagung war gegen früher verlängert. Damit jedoch für Aussprachen auch im engeren Kreise Zeit bliebe, gab es an jedem Tage nur zwei oder drei Vorträge. Das vielschichtige Problem konnte also nur zu einem kleinen Teile angefaßt werden. Nach einigen wenigen Seiten und Zusammenhängen, die uns wesentlich schienen, sollte es bestenfalls weiter aufgeklärt werden. Das stand ausgesprochenermaßen von vornherein fest. In den Verhandlungen kam die schwere Problematik der Sache und schon der Fragestellungen eindringlich zu Worte. Der Berichterstatter eines anderen neudemokratischen Blattes schmähte, unsere Gesellschaft „wisse offenbar genau, was Gemeinschaft ist". Niemand hat ihm zu dieser hämischen Wendung ein Recht gegeben; am wenigsten die Redner der Tagung. Unser Unternehmen, das wußten wir, war gewagt. Es ist stärker beachtet worden, als wir erwartet

hatten. Wir freuen uns dessen, weil wir nach und nach etwas schaffen wollen, das unsere zeitliche Existenz überdauere. Unser Bemühen um Wahrheit soll Folgen haben in der Wirklichkeit. Es ist ermutigend, daß der Widerhall, besonders in Deutschland, freudig war — mit Ausnahme allein der genannten und einer dritten Stimme, der ich noch zu antworten habe. Sogar jene beiden Fachmänner erkannten das „hohe Niveau" des Dargebotenen an. Anderswo erklärten Sachkundige: Die Deutsche Philosophische Gesellschaft habe das Problem „den Niederungen der Zeitphrase entrückt und um ein Bedeutendes vertieft"; darüber hinaus habe ihre Tagung „echte Gemeinschaft zu erleben gegeben"; ja, gleich im Anfang hätten sich die Verhandlungen „zu monumentaler Geschlossenheit gesteigert". Jedenfalls, die eingeschlagene Hauptrichtung schien sich als sachdienlich zu bestätigen. Im ganzen bewährte sich auch die Aufgliederung des großen Stoffes: Ein Dozent der Philosophie und Psychologie umriß einleitend das ganze Vorhaben. Ein Soziologe, danach ein Volkserzieher und politischer Schriftsteller, ein Theologe und Religionspädagoge erörterten Grundsätzliches von sehr verschiedenen Standpunkten aus. Es folgte die quellenmäßige Entwicklung Hegelscher Grundgedanken, wobei der Redner uns den Dienst erwies, vorher Gehörtes kritisch einzubeziehen; dann, von philosophischem Humor durchleuchtet, eine meisterlich gerundete Darstellung der metaphysischen Lehre von der prästabilierten Gemeinschaft. Gemeinsam ist unserem Kreis unter anderem die Überzeugung, daß gegenwärtig gerade in Deutschland die Spekulation wieder an das erfahrbar Wirkliche näher heranrücken sollte; die Philosophie habe darum innigen Verkehr zu pflegen mit den Sonderdisziplinen nachprüfbarer Forschung, unter systematischem Einschluß nicht zuletzt der Naturwissenschaften. Darum eröffnete sich zuletzt das „fruchtbare Bathos der Erfahrung": geistesgeschichtlich und kulturwissenschaftlich; zoologisch mit Ausblicken auf Sozialtheorie des untermenschlichen Lebens. Und nachdem die Medizin ihre uralten Verbindungen mit dem weltanschaulichen Denken, auch mit der Seelenkunde, ein Jahrhundert lang beinahe hatte abreißen lassen, waren wir besonders dankbar — und mit uns viele seiner Berufsgenossen —, daß ein philosophisch gebildeter Arzt, ausgehend von bedrohlichen Umwälzungen der Lage, uns tief hineinblicken ließ in das ärztliche Handeln, in seine sozial bedingte und Gemeinschaft heischende Innenschicht.

Auf den früheren Tagungen, in kleinem Kreis, hatten die Begründer der Gesellschaft und die Mitglieder ihres Vorstandes den sachlichen Inhalt fast allein bestritten. Diesmal war zwischen ihnen verabredet, daß sie anderen, neu heranzuziehenden, den Vortritt ließen. Wie zu erwarten war, hat diese Personenauslese einigen Widerspruch erfahren. Wilhelm Stapel ist als politischer

Kämpfer, als Herausgeber einer der charaktervollsten Monatsschriften zur Zeit mehr umstritten denn als der wissenschaftlich geschulte Denker, der er ist, und als Verfasser einer tiefgrabenden „Volksbürgerlichen Erziehung". In Leipzig hielt er mit Bekenntnissen, Werturteilen, mit Appell an den Willen weit über das ihm natürliche Maß zurück, und er, der wie wenige fähig ist, Wesenszüge des Menschenlebens plastisch herauszuarbeiten, schlug — offenbar mit Absicht — einen reichlich „akademischen" Ton an. Viele waren froh, einen nicht zünftigen Mann seiner Art vom Katheder herab zu hören. Der Versuch, so befindet ein Unparteiischer, war „gewagt", aber er „ist geglückt, und die Sachlichkeit gewahrt". In den Aussprachen klagt das „Berliner Tageblatt", war es „sicher kein Zufall, daß nur der Vertreter eines rechtsgerichteten Verbandes zu Worte kam". Es waren sogar zwei dergleichen, der andere, noch viel weiter „rechts" stehend, ließ das nur nicht jedermann merken. Aber ist es nicht hoch an der Zeit, daß bei uns zulande einige Politiker wenigstens wieder Philosophen werden, auf deutsche Art, und sich philosophischer Kritik unterwerfen? Umgekehrt, den philosophischen Köpfen unserer Zeit, wenn sie denn gewiß nicht, wie Plato forderte, den Staat beherrschen, möchte man mehr politischen Sinn — mit dem erforderlichen Bewußtsein der Verantwortung — wünschen. Nirgends steht ja wohl geschrieben, daß hierzu nur die parteimäßig „linksgerichteten" berufen sind. Von den meisten, die wir in Leipzig hörten, wußte übrigens bis zu Ende niemand, wie sie über den gegenwärtigen Staat oder seine Verfassung denken. Damit in dem menschenvollen Hörsaal die Aussprachen ein ergiebiges Niveau innehielten, war beschlossen, daß dazu nur Mitglieder der Gesellschaft und Dozenten der Landesuniversität sich melden sollten. Einige Wochen vorher hatte ein Vorkämpfer des theoretischen Marxismus bei der Geschäftsführung angefragt, ob er über erkenntniskritische Voraussetzungen des Gemeinschaftsbegriffs vortragen dürfe, ohne Mitglied zu sein. Es mußte ihm erwidert werden, daß der Vortragsplan seit langem festgelegt und, wie er wußte, veröffentlicht war; aber auf meine Veranlassung wurde hinzugefügt: in einer von ihm zu wählenden Aussprache könne er ausnahmsweise eine Viertelstunde Redezeit erhalten. Der Gelehrte ließ nichts wieder von sich hören und ist nicht erschienen. Im Anschluß an die Vorträge Haerings und Pichlers ergriff ein katholischer Geistlicher, Dr. Adrian (Erfurt), nachdem er sich zur Mitgliedschaft angemeldet hatte, ausgiebig das Wort. Er bekannte sich entschieden zu Thomas von Aquino, als dem „größten Schüler des großen Schwaben Albert", und hob eindringlich hervor, was an Grundgedanken der Vorredner mit dessen christlicher Weltanschauung seines Erachtens übereinstimmte. Professor Eibl bezeichnet sich jetzt ausdrücklich als „katholischen Philosophen".

H. Landry, der in der „Vossischen Zeitung" und in der „Neuen Badischen Landeszeitung" Bericht erstattete, erkennt bei den „Wortführern" das „durchaus Ernsthafte" der „philosophischen Positionen" an, vermißt aber „genügend Radikalität und Mut zum Konkreten", insbesondere den Willen, durch Marx, Freud und „akute Probleme" der gegenwärtigen Gesellschaftsordnung „wirklich hindurchzugehen"; „sonst unterliegt man einfach dem Einwand, ideologisch gebunden zu sein, als ‚Exponent einer Klasse'". Dagegen bekennt in einem verwandten Blatte ein Fachmann der Philosophie ausdrücklich, er könne sein mitgebrachtes Vorurteil nicht mehr aufrechterhalten, wonach die Deutsche Philosophische Gesellschaft von unwissenschaftlichen, soll heißen parteipolitischen Motiven geleitet sei. An einem anderen publizistischen Orte heißt es, weniger mißtrauisch, wir hätten noch mehr Männer der Praxis, von unakademischem Stil sollen zu Worte kommen lassen. Darauf ist zu erwidern: Wir scheuen dergleichen „Auseinandersetzungen" keineswegs. Jeder unserer „Wortführer" hat das schon bewiesen, und der Vorsitzende wies mehrmals auf Zusammenhänge mit der sozialwirtschaftlichen Gegenwart deutlich hin. Aber angesichts der begrenzten Zeit, im Beisein wahrhaft philosophischer Köpfe, hielten wir andere Fragestellungen für noch wichtiger — grundsätzliche oder wissenschaftlich genügend unterbaute, die zugleich von Schlagworten und von Leidenschaften weniger verwirrt sind als jene in weitesten Kreisen laut erörterten Aktualitäten. Unsere Zusammenkünfte sind keine Volksversammlungen. Unsere Gesellschaft bleibt eine *philosophische* — mit all der zugehörigen Bescheidung. — Übrigens wird in den Berichten abwechselnd beinah jeder der acht Vorträge als „Höhepunkt" der Leipziger Tagung gerühmt. Daraus scheint doch hervorzugehen, daß die Wahl der Hauptredner im ganzen glücklich gewesen ist.

Wer die Vortragenden — sei es auch nur aus ihren Schriften — kannte, wußte im vorhinein, daß beträchtlich verschiedene Grundgedanken zum Ausdruck kommen würden. Der Verhandlungsleiter bat ausdrücklich — und verfuhr seinerseits danach —, es möchten Gegensätze nicht verhüllt, sondern möglichst klar ausgesprochen werden. In diesem Sinne schließe ich hier, als einer unter vielen, zur Sache noch einige ergänzende Bemerkungen an. Eine kurze Auseinandersetzung mit Hauptinhalten des vorliegenden Büchleins kann vielleicht gewisse seiner Unausgeglichenheiten mildern und positiv darüber hinausführen, denn ein gemeinsamer Boden für die Verständigung, ein Gemeinschaftskern mindestens von durchgehenden *Fragen* ist vorhanden, sonst hätten schwerlich so verschieden geartete Denker sich, unserer Einladung folgend, in Leipzig zusammengefunden.

I. Menschenkunde und Seelenwissenschaft.

Mit der Vorgeschichte der Tagung und dem diesmal für sie gewählten Orte hing es zusammen, daß kein Psychologe von Fach eingehender das Wort nahm. Der Verlauf lehrte, daß darin eine künftig zu vermeidende Schwäche lag. Klar- und weitblickende Menschen, namentlich Deutsche, wenn sie über Menschliches philosophieren, werden immer mit Ernst auf die seelische Wirklichkeit hinblicken. Wohl keine Wissenschaft ist so wie die Psychologie bereichert worden durch Intuitionen, Vorwegnahmen, Deutungen, Einfälle, auch nachträgliche Zusammenschau von nichtzünftiger Seite. Das liegt in der Natur des lebensnahen Gegenstandes, und es kann, wie die Geschichte lehrt, gerade für die philosophischen Probleme des Lebens fruchtbar werden. Indessen, noch der geborene Menschenkenner und der erfahrungsgesättigte Weise sind auf solchem Wege von bestimmten Gefahren bedroht. Sie halten nicht immer genug Abstand von einzelnen psychologisierenden Tagesströmungen, sonderlich wo diese um wirklich bedeutsame Fragen herum kreisen, Fragen etwa, denen die Schritt für Schritt vordringende exakte Forschung bisher allzu fern geblieben ist. So erklärt sich unter anderem die Kritiklosigkeit vieler zeitgenössischer Ärzte, Erzieher, auch Seelsorger gegen Freuds „Psychoanalyse" und Adlers „Individualpsychologie". Je auf ihrem eigensten Felde pflegen sie bei weitem vorsichtiger zu Werke zu gehen. So gibt es heutzutage erfolgreiche und kluge Organisatoren, sogar Menschenführer sind darunter, erprobt im Kriege, in der Wirtschaft, die huldigen in Mußestunden einem pfadlosen „Okkultismus" oder glauben fest an Steinersche „Anthroposophie", ohne den zugehörigen Bemühungen echter Wissenschaft nur einen Blick zu schenken. Erschwerend kommt hier überall hinzu, daß gegenwärtig mehr als andere Disziplinen die wissenschaftliche Seelenkunde in entschiedenen Umstellungen, ja in einer Krisis begriffen ist, deren — im ganzen vielversprechende — Folgen der Fernerstehende nicht überschauen kann. Ein wenig scheint mir durch die besagten Schwierigkeiten mitbedingt zu sein, wenngleich auf einer denkerisch höheren Ebene, daß in Leipzig sowohl v. Weizsäcker, ein wahrhaft philosophischer Naturforscher, als der zweifelvolle Theologe Delekat sich in Kernfragen ihres Themas so eng an M. Scheler anschlossen, als wäre neben dessen sprunghafter, schillernd genialischer eine ernst zu nehmende Seelen- und Gesellschaftslehre kaum vorhanden. Wir kommen darauf zurück.

Seit etwa einem Menschenalter hat sich das Bemühen um sachliche Erkenntnis des Menschlichen stetig erweitert und streckenweise wesentlich vertieft. Es hat sich von Vorurteilen fremder, zumeist physikalischer Herkunft freigemacht. Die psychologische Forschung ist reicher als je zuvor an eigenen,

sauberen Verfahrungsweisen. Deren Tragweite und der Zusammenhang ihrer präzisen Fragestellungen werden deutlich erkennbar. Aber die formulierten Ergebnisse gehen noch, wirklich oder scheinbar, weit auseinander. Noch immer geben sie wenig bestimmte Auskunft über die konkrete seelische Wirklichkeit, insonderheit über deren persönliche und soziale Strukturen, welche zu kennen den Nachbarwissenschaften, der Philosophie, der Lebenspraxis besonders dringlich ist. In dieser Übergangslage ist es anderseits begründet, daß der suchende Blick jetzt gern in vergangene Epochen der „Anthropologie" zurückschweift und haften bleibt etwa an der Lebensweisheit Goethes oder an den zu Unrecht lange vernachlässigten Aufstellungen romantischer Naturphilosophen. Den Tiefblick und die darstellende Kraft solcher Deuter des Menschentums hat sicher die arbeitsteilige Wissenschaft nicht genügend ausgewertet. Ähnlich steht es um die vielumfassenden Entwicklungsideen Herders, die schon straffer gefaßten eines Tetens, um den psychologischen Gehalt der deutschen klassischen Metaphysik und sogar um Kants „Anthropologie". Nun erfordert es ein tiefes Eindringen in die Sache selbst, zu ermessen, was an jenen weit zurückliegenden Lehren noch haltbar und zeugungskräftig ist — ihre sprachliche Fassung muß großenteils umgeschmolzen werden —, vollends, zu unterscheiden, was daran für die psychologische Forschung, was vielleicht in ganz anderer Richtung wegweisend bleibt. Vor 150—100 Jahren gab es eine universale Menschenkunde in überwiegend dichterischen Symbolen, metaphysisch fruchtbar, gesättigt von Erfahrungen jedenfalls eines gewissen, höheren Bereichs und wieder auch verstiegen, ja voll subjektiver Willkür. Soll dergleichen „Anthropologie" für uns Spätgeborene erneuert werden, so kommt man um die Tatsache nicht herum, daß inzwischen, auf erkenntnistheoretisch bereinigtem Grunde, die Einzelforschung in allen beteiligten Disziplinen weit vorgeschritten ist.

Wer nicht in dieser wissenschaftlichen Arbeit mitteninne steht, wer nicht die geklärte, wenngleich begrenzte Frageweise der neueren Psychologie tätig erfahren hat und geschult ist in ihrer zunehmend strengen Methodik, hat es schwer, gewisser Voreingenommenheiten und Blickverschiebungen sich ganz zu entschlagen, welche seit jeher das Nachdenken über Seelisches irreleiten. Hiervon sei dreierlei grundsätzlich hervorgehoben, um die Stellungnahme zu den Darbietungen der Leipziger Tagung zu erleichtern.

Aus tief berechtigten aber außerwissenschaftlichen, ja überwissenschaftlichen Motiven ist das psychologische Denken immer geneigt, die Fragen nach dem wirklichen Sein und Geschehen und nach seinen sachlichen Notwendigkeiten mit n o r m a t i v e n Fragen zu verquicken: nach dem richtigen Denken, dem Schönheit erzeugenden Bilden, zumeist ethisch nach dem rechten Wollen, nach

„wahrer" Gemeinschaft usf., wie das alles idealiter sein soll. So betrachtete Delekat es als eine Hauptaufgabe der Psychologie, „die rechte Stufenordnung" der Seelenteile festzustellen oder mit Pascal-Scheler nach dem „rechten ordre du coeur" zu fragen; und er scheint zuzustimmen, wenn Scheler von jener Höhe herab das „Resultat" verkündet, in der Gegenwart herrsche allerwegen ein „totaler désordre du coeur". Mancher wird in diesem absoluten Verdikte schon um seiner Vieldeutigkeit willen eine wenig besagende Redewendung erblicken und in der zugrunde liegenden Fragestellung — eine unfruchtbare Antithese. Zweitens: Das Bemühen um psychologische Erkenntnis, gerade wenn es auf Wesenszüge einseitig des Menschentums, vollends eines hochdifferenzierten gerichtet ist, verfällt mit Notwendigkeit leicht dem intellektualistischen Hange, sich selbst in die untersuchten Gegenstände hinein zu verlegen, also etwa zu konstruieren: was am Gemeinschaftsleben bisher begriffen oder wissenschaftlich verstehbar ist, sei gleichbedeutend mit der Rolle, die „der Verstand", das „bewußte" Wollen oder „die Vernunft" im Werdegang seiner Gebilde spiele. Mit solchen Vermögenshypostasen pflegt endlich das individualistische Vorurteil Hand in Hand zu gehen: alles psychologisch Wesentliche sei an „dem" isoliert gedachten menschlichen Einzelwesen abzulesen, indem man etwa, summarisch klassifizierend, seine „Psyche" in „Schichten" verschiedener Wirkungsbreite zerlegt.

Dabei kommen die wichtigsten Bau- und Bindekräfte seelischer Natur zu kurz. Die alles übergreifende Ganzheit der Lebewesen: ihrer Zustände, ihrer Betätigungen und ihrer Anlagen wird vernachlässigt. Am ärgsten aber verschiebt sich so die Frage: „Wie entsteht Gemeinschaft?", wovon Delekat beinahe ausschließlich zu handeln unternahm. Die allgemeine, rein theoretische Psychologie muß und darf von den sozialen Bedingungen weitgehend abstrahieren, denen in Wahrheit alles psychische Geschehen gehorcht. Namentlich bei kontrollierbaren Versuchen von scharf begrenzter Fragestellung tut sie das mit Erfolg, auf deren wechselseitige Ergänzung und Berichtigung vertrauend. Schon sie erfährt neuerdings auf Schritt und Tritte, daß jenes ursprünglich naive Absehen von wirkungsreichen Tatbeständen einem positiven wissenschaftlichen Verfahren Platz zu machen hat. Gemeinschaftstheorie, Sozialforschung ist berufen, im Zusammenhang und planmäßig über jene Reduktion der Wirklichkeit hinauszugehen. Die anderswo erlaubte Fiktion isolierter Individuen, welche erst nachträglich aus bewußten Beweggründen sich irgendwie zusammenschlössen, ist psychologisch nicht aufrecht zu erhalten. Bei v. Weizsäcker kam der richtige Ausgangspunkt zur Geltung: Gemeinschaft ist nicht in erster Linie eine ideale Forderung und ebenso wenig ein Problem des

ersten Ursprungs aus dem Asozialen oder aus absoluter sozialer Formlosigkeit. Sondern jegliches Lebewesen wird in Gemeinschaften, in überindividuelle Bindungen verschiedener Art schon hineingeboren. Und die Wissenschaft hat im Grunde nur die Aufgabe, deren Formen und Bedeutungswandel zu ermitteln.

II. Logisch-Methodologisches.

Es ist bezeichnend für den Stand der philosophischen Interessen, für ihre gewollte Abkehr von allem „Formalismus" und ihre Hinwendung zu unvermittelten Wirklichkeiten, daß auf der Leipziger Tagung Erkenntnistheorie und Methodologie so stark zurücktraten, wie das in einem solchen Kreise noch vor wenigen Jahren als unerlaubt gegolten hätte.

v. Weizsäcker machte tiefsinnige Andeutungen über die Grenzen der naturwissenschaftlich-kausalen Begriffsbildung, ebenso der „idealistischen" Kategorien- und Geistlehre, über Allgemeingültigkeit und Objektivität, über Zusammenhänge zwischen Wahrheit und Gesundheit, „Seinsverbundenheiten" von Leib und Seele, über „entstaltende" Wirkungen jeder Gestaltung des Wirklichen. Die meisten dieser bedeutsamen Gedankengänge drängen, soweit ich sehe, auf das Problem der Sachganzheit und anderer, idealer Ganzheitsformen hin. Da hindurch können sie zu neuen metaphysischen Ansätzen führen. Er nenne, hieß es in der ideenreichen, erlebnisgesättigten Rede, „solche Auffassungen weder philosophische, noch psychologische, noch biologische, sondern anthropologische". Diese Wendung des modernen Denkens — sie ist keineswegs nur terminologisch — haben wir soeben kritisch betrachtet. Sie wird Folgen haben für zahlreiche schon gefestigte Disziplinen, nämlich eben für die Philosophie und nicht zuletzt für die genannten, hier vorzeitig beiseite geschobenen Erfahrungswissenschaften. Gerade sie gilt es weiterzubilden, aber mit Stetigkeit, in gegliedertem Zusammenhange.

H. Freyer stellte mit dichterischer Plastik Bilder des Menschenslebens vor uns hin, Bilder von elementaren Gemeinschaftsformen, die durchgehends als seelisch, zugleich aber als physisch und geschichtlich bedingt einleuchteten. Das dabei eingeschlagene Verfahren sowie die Unterschiede zwischen Idee und Wirklichkeit erörterte er nicht näher. Ein Hauptmerkmal echter Gemeinschaft ist für ihn, daß Menschen in einem gemeinsamen „Schicksalsraume" überindividuell verbunden sind, und daß dieser „Raum" von einem „geistigen Gehalt" einheitlich durchdrungen sei. Wieder liegt alledem offenbar die Frage nach lebendigen und lebensträchtigen Ganzen der Wirklichkeit zugrunde. Wir werden bei den Ausdrücken unterscheiden müssen: das Räumliche im physischen

und im Erlebnis-Sinne — von vielerlei weiterzielender Symbolik. Der an Spengler gemahnende Begriff „Schicksal" weist zum Teil jedenfalls ins Metaphysische.

W. Stapel, von Husserls Phänomenologie herkommend, bediente sich einer schroff schematisierenden „Analyse", die erklärtermaßen nicht historisch war. Er setzte Staat und Volk gegeneinander ab als „zwei Pole der Lebensganzheit", zweierlei Wertung, seelische Motivation und wieder „gegensätzliche Forderung", erfahrungsmäßig als zwei dauernd nebeneinander hergehende „Lebensreihen". Die Gedanken der Polarität und der Entwicklung durch Gegensätze überbrückten lehrreich, wie schon oft in der deutschen Philosophie, den alles beherrschenden Dualismus. Ein metaphysischer Rest und Ausblick wurden in Umrissen deutlich. Unbestimmter blieben die entwicklungstheoretischen Fragen, deren Kern psychologisch oder sozialphilosophisch ist.

Hempelmann gab in der Hauptsache, verabredetermaßen, eine vorsichtig geordnete Überschau über Tatsachen der Tierbeobachtung. Er folgerte daraus die Notwendigkeit und Möglichkeit einer Soziologie der Tiere. Die Ergebnisse vergleichender Seelenforschung, auch sofern sie hinreichend gesichert sind, verwendete er spärlich.

Delekat war unter den Vortragenden diesmal der einzige, der erkenntnis- und wissenschaftstheoretisch weiter ausgriff. Seine Arbeit beweist unverkennbar, daß auf unserem Gebiete der Kritizismus vieles zu tun übrig gelassen hat. Vor dem Eintritt in sein (selbstformuliertes) Thema errichtete er eine geräumige Halle von Besinnungen über grundsätzliche Vorfragen. Er reihte dort verschiedene Wissenschaften aneinander, welche über Gemeinschaft ins klare zu kommen suchen. Aber was er zu ihnen, sowie der Philosophie Anteil an ihnen bemerkt, läuft alles negativ in dem Ergebnis zusammen, „auf diese Weise" sei „das" Problem niemals zu lösen. Delekat erwähnte einmal die Notwendigkeit, Sollen und Sein „streng auseinander zu halten". Aber, wie schon gesagt, er verfuhr nicht danach. Bis zu einem gewissen Grade wird es wohl dabei bleiben: die Fragen nach dem was ist und die normativen, die Wert-Fragen, „lassen sich nie ganz voneinander trennen". Indessen, das grundsätzlich, schrittweise, zu versuchen, ist doch nicht aussichtslos. Beinahe die gesamte neuere Philosophie hat sich ertragreich darum bemüht. Ihre und der Wissenschaften Geschichte lehrt ferner, daß es möglich ist, die lösbaren Fragen von den rational unlösbaren oder den schief gestellten reinlich zu scheiden und beide Gruppen, wenigstens als Fragen, zunehmend genau zu bestimmen. Geschichte und Theorie des Erkennens bestätigen darüber hinaus, inhaltlich die Meinung Goethes, daß es den Menschen zukomme, das Unerforschliche

schweigend zu verehren, die Grenzen aber des Erforschbaren tatwillig immer weiter hinauszurücken. In seiner endgültigen Handschrift hat Delekat, vornehmlich für die Psychologie, anerkannt, in Sachen der Gemeinschaft lasse sich die Frage „was ist" teilweise sogar lösen. Allerdings spricht er etwas wegwerfend von derlei „höchst interessanten Untersuchungen". Eben ihren logischen Charakter, ihre Gliederung und ihr Verfahren hätte man gern klarer vor sich gesehen. Die dargebotenen Bestimmungen sind durchweg vieldeutig oder verfehlt — auch die psychologisch gemeinte, „in welchem Maße die einzelnen Schichten der menschlichen Psyche gemeinschaftsfähig sind". So werden Medizin und Biologie schwerlich — wir hörten es bald danach — sich darauf beschränken lassen, nach „der Harmonie zwischen Leib und Seele" zu fragen; andrerseits wissen sie jetzt genauer als vor Zeiten, daß ein Hauptteil dieses gewaltigen Problemkreises überempirisch ist. Weiter „könnte man" nicht nur, man muß sich an die Soziologie wenden, wie schwierig immer es sein mag, sie im voraus anderswohin „abzugrenzen". Der Anteil der Wirtschaftswissenschaften ist gewiß nicht damit umschrieben, daß „die Aktionäre eines industriellen Unternehmens" Gemeinschaft auch „zerstören können". Dergleichen folgenschwere Dinge gilt es genau und unbefangen wirklich zu untersuchen. Wer volkswirtschaftlich zu denken gelernt hat, steht den hier angedeuteten Mächten kritisch gegenüber. Aber sogar die anonymen Geldspekulanten, als ganze Menschen betrachtet, hegen für gewöhnlich noch andere Regungen in ihrer Brust als das nackte, eigensüchtige Profitstreben. Ihre Einstellung, ihr Zusammenschluß, zuweilen ihre besondere Begabung wirken sich unter Umständen auch gestaltschaffend im gemeinsamen Leben aus. Und über alle Interessenkämpfe hinaus, quer durch die tieferen Gegensätze von Produktivität und Parasitentum hindurch behaupten sich Formen echter Lebensgemeinschaft noch in dem größten Werkbetriebe, bei der Erzeugung wirtschaftlicher Güter, in jeglicher Arbeit oder Bedürfnisbefriedigung. Den Theologen überantwortet Delekat „die Frage nach der Verwirklichung der wahren Gerechtigkeit und des vollkommenen Rechts". Ich glaube, das gesuchte „substantielle Moment" dieser Sache liegt ewig in dem Göttlichen selbst beschlossen. Was daran erforschlich ist, gehört gewiß nicht ausschließlich in die Theologie. Unter anderen seelischen und Gemeinschaftskräften sind tatmächtiges Schöpfertum — prophetisches, aber auch staatsmännisches und technisches —, Gemeindesinn und Vaterlandsliebe, religiöse Lebenshaltung berufen, sich an jene fernsten Ziele heranzuarbeiten. Von alledem wird in dem Referate nichts gesagt. Soweit reine Erkenntnis sich darum bemüht, muß sie den Realitäten klar ins Auge sehen, gleichzeitig aber von metaphysischem Mut gehoben und getragen sein.

Allein, hier tönte uns, tönte den großen Alten der Spruch entgegen: „Wahre Metaphysik werden wir nie haben . . . und sollen sie nicht haben." Bei solcher Gesinnung bleibt, neben dem Verzweifeln, nur noch Raum für das Bekenntnis eines rein religiösen Glaubens; er hätte nicht nötig, sich vor der Vernunft zu rechtfertigen. Davon verlautete kein Wort. Wohl niemand hatte erwartet, daß unsere Tagung Urprobleme wie das der Freiheit beiläufig fördern würde. Deutsche Denker verstehen seit Jahrhunderten Tieferes unter diesem Wort als eine unbeschränkte Selbstmacht des „nus" oder der persönlichen Rationalität. Seit Kant geht es nicht mehr an, von „Autonomie" zu sprechen im Sinne bloß der Eigenwilligkeit und liberaler Ungebundenheit der Individuen; oder von der Einflußnahme auf „den Willen" anderer, von Erziehungsrechten, von der Strafgewalt des Staates — ohne daß man wirkliche Gemeinschaft auf ihre seelischen Bindekräfte hin durchdenkt und viele Stufen ihrer Formwerdung zergliedernd vergleicht. Letztlich allerdings muß man sich zu den metaphysischen Gründen hinabwagen, auf denen dieses alles ruht.

III.

Das Irrationale und der Gegensatz der Generationen.

Die Aussprachen in Leipzig und ihre Nachwirkungen kreisten großenteils um das Problem des „Irrationalen". Es war ein Verdienst Delekats, daß er lebhaft auf einige der grundlegenden und — wenigstens implicite — der vielen übriggebliebenen Fragen hingewiesen hat, welche sich hinter diesem buntschillernden Modeworte verbergen. Seit ihren Anfängen war gerade die deutsche Philosophie auf das ernsteste bemüht, jene Dunkelheiten mit dem Lichte ehrfürchtigen Vernunftgebrauchs zu erhellen. Schrittweise, unter mancherlei Rückschlägen, hat sie immerhin einige Klarheit uns erarbeitet, jedenfalls über echte Grenzen der Erkenntnis und über Wegrichtungen, die dem philosophischen Denken im Sinne notwendiger Aufgaben gewiesen sind. Weniger glücklich war es, daß der theologische Redner, in dem Bestreben, Angriffe abzuwehren, alsbald eine Mauer um sich und die zeitgenössische „Jugend" zog, quer durch die Stetigkeit ideengeschichtlicher Entwicklungen hindurch, so als ob seine Gegner allesamt ihres Alters wegen nicht mehr mitreden dürften.

Der Gegensatz der Generationen ist ja schon als Naturtatsache unaufhebbar. Der Geist ist keineswegs berufen, ihn fortzudeuten oder durch Einseitigkeit ihn zu verneinen. Solange das Menschenleben Fülle und Kraft hat, kann es, wie die Geschichte zeigt, Segen daraus ziehen noch für die höchsten seiner Gestaltungen. Auch gibt die Not der Gegenwart ihm neuartige Aspekte. Zugegeben von vornherein, daß das Geschlecht, welches in Deutschland von 1870

bis 1900 an der Macht war, grobe Fehler begangen hat, Äußerlichkeiten und Geld überschätzte, auch unfromm wurde: es hat immerhin unter Bismarck das einheitliche Reich machtvoll gegründet. Die übliche Rede von seinem „Versagen" sollte unter anderem bedenken, daß damals die kapitalistische Entwicklung stürmischer fortschritt als je zuvor. Neue, dauerhafte Formen des Lebens brauchen Zeit, sich gleichgewichtig durchzubilden. Selbst geschulte Köpfe werden immer Mühe haben, die hierher gehörigen Fragen reinlich aus ihrer Zeitbedingtheit und ihren subjektiven Verstrickungen herauszulösen. In Leipzig erfuhren wir von neuem, daß das Generationenproblem, schichtenreicher geworden, großenteils noch nicht reif ist für eine philosophische, geschweige wissenschaftliche Durchdringung; weniger reif als manche erkenntnistheoretische, psychologische und sogar metaphysische Frage nach dem „Irrationalen" oder — was wiederum zu unterscheiden ist — nach dem „Intellektuellen". Gleichwohl hatten die Veranstalter unserer Tagung von vornherein im Sinne, auch jenen Fragenumkreis an seinem Orte gründlich anzuschneiden. Sonst hätten sie (deren Taufscheine übrigens recht verschiedenes Datum tragen) die Redner anders ausgesucht und etwa das Wechßlersche Thema abgelehnt. Die Fäden der Erörterung haben sich dann zeitweilig verwirrt. Ehe wir rein sachlich hier einige wieder aufnehmen, ist es angezeigt, mit wenigen Worten nochmals auf die meist umstrittene Aussprache im ganzen einzugehen. Manche sahen darin einen Höhepunkt, andere eine Entgleisung oder Anzeichen einer schleichenden Krisis.

Ein Fachmann der Philosophie hatte nach dem Vortrag Delekats gewisse erkenntnistheoretische Mängel etwas überscharf getadelt. Unvermittelt berief sich dieser in seinem Schlußwort auf die denkerische Besonderheit der gegenwärtigen Jugend und gleichzeitig darauf, daß sie durch das Erlebnis des Krieges hindurchgegangen sei. Das wirkte erregend auf die zahlreiche Versammlung. Am lebhaftesten äußerten solche Zuhörer ihren Beifall, die nur leidend jenes Geschehen miterleben konnten; darunter eine Schar Studenten und Studentinnen, sie waren noch Kinder, als wir Älteren am Feinde standen. Journalisten haben dann den Zwischenfall vergröbert. Sie proklamierten ein „ewiges Recht" der — wenngleich „fundamental irrenden" Jugend. Im gleichen Atem spielten sie deren relativistische Skepsis gegen den „Optimismus" der Alten aus, gegen ihre „äußerlich idealistische Stimmung" und — als wäre das alles gleichbedeutend — gegen ihren „rationalistischen" Starrsinn. Auf wie lange befristen sie wohl jedesmal das besagte Vorrecht? Und seit wann gehört Glaubenslosigkeit oder kaltherziges Neinsagen zum Wesen der Jugend? Soll es endlich unter Philosophen Sitte werden, daß sie Geburtsjahre statt Gründe ins Feld führen?

Gewiß ist manche reifere, es ist wohl jede späte Kultur unter anderen von der Gefahr der Vergreisung bedroht. Sie kann ihrer Herr werden, nicht indem sie die Alten mundtot macht oder den historischen Sinn zum alten Eisen wirft, sondern — abgesehen von Wiedererneuerungen der leiblichen Kräfte, und was sozialwirtschaftlich dazu gehört — geistig dadurch, daß von den zugleich lebenden Generationen *eine jede sich* opferwillig *eingliedert* in den reicher gestuften Gliedbau des lebendigen, zunächst des volkhaft gewachsenen *Ganzen*, seines Staates und in die Einheit seiner Gesittung, als welche zu innerst religiös gebunden bleiben muß. Mit fortschreitender Entwicklung der Dinge hängt der soziale, der überpersönliche Wert des Einzelmenschen immer weniger von der Durchschnittserwartung seines Todes ab, immer entschiedener dagegen von seiner Verantwortungsbereitschaft für das Ganze *und dessen Zukunft*. Diese aber setzt voraus — das Gegenteil der heute um sich greifenden Angst vor dem Altwerden, nämlich — Führertum und Gefolgschaftstreue, je an ihrem instinktgesicherten Platze, unverbrauchte Kraft vieler, seelisch zu zeugen oder zu gebären, bei allen aber starken Glauben an das Überdauernde und wurzelhaftes Verbundensein im Ewigen. Wenn es wahr ist, daß echte Kultur immer auf der Arbeit vorangegangener Geschlechter aufruht, um so breiter und tiefer, je mehr sie eben Gehalt besitzt, so wird wohl das ideenmäßige Sichauseinandersetzen mit der Welt nicht alle dreißig Jahre ab ovo anzufangen haben. Auch seine Geschichte war seit alters von Sturm und Drang erfüllt, vorwärtsgetrieben von der noch ungeformten Sehnsucht einer Jugend, die mit dumpfem Bewußtsein kämpfen wollte oder sich hingab. Aber die Geschichte der Philosophie — sowie des Staates — kann ebensowenig der Männer und der ausgereiften Geister entbehren: ihrer gehalteneren Kraft zu bauen, zu ordnen und festzustellen, das Erkennbare sachgemäß zu erforschen, auch sich zu bescheiden — aber nicht aus Müdigkeit oder nach Aufschwüngen katzenjämmerlich verzweifelnd.

Von einem folgenschweren Zusammenhange war auf unserer Tagung zu wenig die Rede. Er beunruhigt besonders die Jugendlichen, die erlebnishungrig zum gefühlsgesättigten Ganzen drängen. Ich meine das Umsichgreifen der *technischen* Ratio und seine Wechselwirkungen mit dem übrigen Leben. Davor in Wälder oder abgelegene Dörfer sich romantisch zu verkriechen, wird ja auf die Dauer keinesfalls genügen. Seit einem Menschenalter hat im Abendlande rechnende Naturbeherrschung ein wahrhaft dämonisches Tempo und Ausmaß angenommen. Der Verkehr, das Arbeits- und Erwerbswesen, die Genußformen der Masse, zuletzt noch der Krieg erwiesen sich als prall erfüllt von Technik. Diese Taterfolge der Wissenschaft, zusammen mit denen eines

planmäßigen Trainings für viele Sonderleistungen, fangen an, das reine Fragen nach dem Wirklichen und seinem Sinn zu überschreien. Man kann darauf hinweisen, daß eine hochentwickelte Technik auch Unfälle verhütet, in Fabriken die Hygiene verbessert, vor allem, daß sie allein es möglich gemacht hat, die Tagesdauer der wirtschaftlichen Zwangsarbeit zunehmend zu verkürzen, auch ihre körperliche Last zu erleichtern. Gleichwohl mehren sich im ganzen die Verkehrsschädigungen, die Berufskrankheiten. Und was hilft eine verlängerte Muße den vielen, die damit nichts Rechtes anzufangen wissen. Immer schwieriger wird es, zu verstehen, wohin die gesteigerte Apparatur des Lebens letzten Endes zielen mag oder soll. Der Anblick dieser Gewalten, die von geregeltem Verstandesgebrauch entfesselt, gehandhabt und aufs schärfste überwacht werden, zieht heute schon die jungen Kinder so in seinen Bann, daß beispielsweise die Spielwarenschnitzerei deutscher Gebirge deshalb schwer um ihren Absatz ringt. An Ideen sind wir arm geworden, ärmer noch an einmütig geglaubten Idealen. Inzwischen hallen die Gassen wider von dem Ruf nach „Rationalisierung", zunächst der Wirtschaft und von dorther des gesamten Daseins. Geradlinig zweckbewußtes Wollen und Organisieren, abstrakt begriffliches Denken greift schneidend überall hindurch, wo einstmals Instinkte oder selbstverständliche Gefühle sicher führten, wo persönliches Schöpfertum aus Quellkräften der Phantasie entsprang, wo gleichzeitig das Zusammenleben von festen Formen durchwaltet war. Neuerdings macht sich Psychotechnik übermäßig breit mit ihren Eignungsproben und Leistungsrezepten. Sachkundig, nicht zuletzt volkspolitisch betrieben, kann sie erprobtermaßen der Berufswahl dienen. Sie muß ferner dazu helfen, daß Maschinen und Werkzeuge, Arbeitsräume und Arbeitsverfahren besser auf den Menschen abgestimmt werden. Die Theorie der psychophysischen Wirklichkeit empfängt von dorther kräftige Antriebe, ähnlich wie seit hundert Jahren die Naturwissenschaften von ihrer technischen Anwendung. Fürs erste jedoch erfahren wir allerwegen, wie Formeln, Tabellen und papierne Zeugnisse Seelisches verdrängen: den wagenden Entschluß des einzelnen, die innere Macht der Sitte, den stetigen stillen Zug geheiligter Überlieferungen. Meisterschaft und praktische Menschenkenntnis werden unterhöhlt, der Mut zu eigener Verantwortung noch mehr gelähmt.

Solche Gefahren der Zivilisation pflegen in gesunden Völkern Gegenkräfte auf den Plan zu rufen: bei den Weitestblickenden, die dazu reif geworden sind, den tatbereiten Willen zu übergreifender Gestalt, also auch zu neuer Bindung, als welche von neuem durchdacht werden will; bei der frischen Jugend Sehnsucht danach und trotzige Abkehr von jenen Gewalten, die das Menschliche zu erdrücken drohen. Wer irgend noch Kräfte übrig hat, in dem verstärkt

sich dann, gefühlsmäßig wenigstens, der urtümliche Drang nach Ganzheit des Erlebens und nach Einheitlichkeit gemeinsamer Haltungen. Es bilden sich Kerne von gläubig erlebter Gesinnungseinheit. Sekten kommen auf, Bünde schließen sich fest und möglichst allseitig zusammen; um so schroffer grenzen sie sich nach außen ab. Der Schacher der Parteien und die seelenlose Übermacht der Interessen- oder Zweckverbände treibt auf der anderen Seite den Gemeinschaftsgedanken so ins Innerliche oder rein Geistige, daß er, blutlos werdend, sich auswurzelt aus dem Boden der geschichtlichen, zuletzt auch der seelischen Wirklichkeit. Sentimentalische Theorien kommen dem entgegen, wie diejenige Schelers, wonach Menschen*liebe* das einzige wahrhaft zusammenhaltende Band sei. Friedselig wird dabei verkannt, daß auf die Dauer eine Gruppe nur beisammen bleiben kann, wenn sie gerüstet ist, sich zu wehren, daß gemeinsamer Kampf am festesten einig macht, und daß nach innen gerade den Zusammengehörigen straffe, spannungsreiche *Gliederung* nottut — wie schon der einzelne Mensch nicht anders zu seiner Tiefe und Reife gelangt, er überwinde denn immer von neuem harte *Gegensätze* in seiner Brust. Autorität, die über engste Kreise gemeinsamen Erlebens hinausreicht, wird nun durchgehends wie ein unbilliger Anspruch um ihre Rechtsgründe befragt. Sachverständnis sinkt im Kurse. Was vollends als Zwang empfunden wird, nimmt Farben der Vergewaltigung und folgerichtig des schlechten Gewissens an. Inzwischen, schon um ihr vielköpfiges Dasein zu fristen, sehen sich die modernen Menschen gezwungen, ihr Tun und Lassen, vor allem ihr Zusammenwirken, immer mehr zu versachlichen. Feinfühlige Hochgebildete protestieren dagegen mit der Vermutung (v. Weizsäcker) so etwas wie „Liebe *zur Sache*" [auch zum eigenen oder gemeinsamen Werke?] gebe es in Wahrheit kaum, sondern nur Liebe zu den [*einzelnen*?] Menschen. Diese freilich scheint in Reinheit ringsumher selten zu werden; während alle Welt jetzt das Wort Gemeinschaft im Munde führt, obwohl um Weihnachten alle Grammophone fromme Lieder plärren und — obgleich immer noch die Mütter mit Schmerzen Kinder gebären.

Neben Hochgefühlen und Glaubenssätzen der geschilderten Art erzeugt eine Krisis wie die gegenwärtige vielerlei scharf ablehnende Kritik. Im Vordergrunde jedenfalls verstandesmäßiger Überlegungen schießt das Verneinen üppig ins Kraut. Man mißtraut allen Menschen, außer den wenigen, die man sich zum Umgang erwählt. Über Blutsverwandte, über Volks- und Berufsgenossen, wenn sie anders denken, urteilt in unseren Tagen mancher am entschiedensten ab, der gleichzeitig die ganze Menschheit zu umfassen trachtet. Gegen jede nahe Forderung von außen lehnt man sich auf. Was an Ordnungen oder Lehren wirklich bei den Tätigen gilt, bezweifelt man im vorhinein. In solchen Zeit-

läuften ist es dem Geiste besonders schwer gemacht, sein Gleichgewicht zu finden, der da auf deutsche Art „ungebändigt immer vorwärts dringt". Wie sollte nicht sogar ein reines, hochgemutes, aber „übereiltes Streben" zeitweilig — Mephisto in die Falle gehen:

Verachte nur Vernunft und Wissenschaft,
Des Menschen allerhöchste Kraft . . .

Es schien angezeigt, hier — wie bei der Kongreßeröffnung — einige Züge der sozial-geistigen Gesamtlage hervorzuheben. Der neueste Irrationalismus zieht Nahrung daraus, und unter anderen Geistesmächten kann die deutsche Philosophie den beteiligten Völkern helfen, daß sie gemeinsam in Wahrhaftigkeit damit fertig werden. Zu Leipzig ging der Vortrag, der am meisten irrationale Farbe trug, auf jene Imponderabilien nicht ausdrücklich ein. Auch auf die Vorgeschichte seiner Hauptgedanken — sie ist streckenweise mit Theologie verwoben — griff er nicht positiv zurück. Er behandelte seinen Gegenstand, aufs Ganze gesehen, mit dem Ergebnis, wie ich mir danach zu sagen erlaubte, einer theologischen Skepsis, deren philosophische Ziele mir und manchem anderen Hörer nicht recht deutlich wurden. Das Kernstück seiner Begründungen war, soweit ich sehe, dieses: eine Anzahl Wissenschaften, beinahe alle, an welche „man sich wenden könnte", um Auskunft über Wesen und Entstehung von Gemeinschaft zu erhalten, wurden nacheinander äußerst abweisend kritisiert. Diese gewichtige Aufgabe hat sich Delekat hier doppelt leicht gemacht. Einmal faßt er die verschiedenen Wissenschaften und einige philosophische Disziplinen jede für sich ins Auge, während doch ihr arbeitsteiliges Fragen und Forschen erst aus übergreifenden Zusammenhängen seinen rechten Sinn empfängt, aus Zusammenhängen, die in der Hauptsache genetisch-psychologischer und, durch sie hindurchführend, philosophischer Natur sind; eben dies wird freilich seit jeher oft verkannt. Zum anderen, was noch folgenreicher ist, stellt die vorliegende Untersuchung sich von Anfang bis zu Ende unter die Alleinherrschaft der pragmatischen Frage: Was sollen wir denn jetzt praktisch tun? Das gegenwärtige Geschlecht habe es satt, sich bei rein theoretischen Feststellungen lange aufzuhalten. Auch dränge die Not der Zeit gebieterisch darüber hinaus. „Wir" legten daher auf Sozialphilosophie und -wissenschaft nur noch insoweit Gewicht, als sie uns unmittelbar darüber belehrten, wie wir aus zerrütteten Zuständen heraus echte Gemeinschaft gewinnen könnten und [ohne scharfe Scheidung] wie der einzelne sich in bestimmten, zugehörigen „Situationen" konkreterweise sittlich zu entscheiden habe. Das aber sei unmöglich, vor allem deshalb, weil „der Wille des Menschen schlechthin irrational

ist", und weil „ferner, da dieser Wille mit zur Wirklichkeit gehört, auch die Wirklichkeit irrational ist" (S. 36).

Lassen wir das Problem der Willensfreiheit wirklich aus dem Spiel — es führt notwendig ins Metaphysische, Metaphysik aber, hörten wir ja, darf nicht sein —, und schieben wir auch das andersartige, nämlich erkenntnistheoretisch-logische Problem: der möglichen Bemühungen um Tatsachen „des" Willens zunächst beiseite, so gehen hier immer noch recht verschiedene Fragerichtungen durcheinander. Nach unserem Autor bestände der einzige Weg oder die unerläßliche Eingangspforte zu wirklicher Gemeinschaft darin, kritisch und zugleich schuldbewußt einzusehen, daß des Menschen „Geist" ohnmächtig sei, genauer, daß seine „Vernunft" in der Lebenspraxis auf engste Grenzen stoße (S. 35, 39 u. pass.). Dieses sein Hauptergebnis ist wenig kritisch gesichert. Es scheint mir vielmehr auf einer wissenschaftlich unhaltbaren Verstandeseinseitigkeit zu beruhen, auf einem psychologischen Intellektualismus, welcher nur — im Gegensatze zur reinen Aufklärung — von der alles beherrschenden Skepsis ein Vorzeichen mehrdeutiger Verneinung bezieht. Aber abgesehen davon: jene Geistesmächte, gerade wenn man sie auf ihre unmittelbaren Wirkungen im Leben hin betrachtet, erschöpfen sich doch nicht in den hier angezogenen Disziplinen, sie sind keineswegs gleichbedeutend mit methodisch geordneter Philosophie oder mit wissenschaftlichem Forschen und Begriffebilden. Ein Staatsmann, Seelsorger oder Wirtschaftsführer brauchen darüber hinaus praktisch beträchtlichen „Geist". Ein tüchtiger Fischer, Werkmeister oder Bauer, eine rechte Hausfrau kann erfahrungsgemäß ohne eigene Studien theoretischer Art auskommen. Sie alle aber — und so die Künstler auf ihrem Felde — müssen viel wissen, sie müssen klar und im Zusammenhange denken, wollen sie ihren nächsten Aufgaben gerecht werden; zu diesen gehört, daß sie, mit vielen anderen wissentlich verbunden, wirkliche Gemeinschaft — nicht sowohl aus einem Chaos heraus nagelneu „stiften", als vielmehr jeder an seinem Teile sie tragen helfen und dadurch befördern. Solche Dinge sind einem gesunden Sinn mehr oder weniger selbstverständlich. Es wäre überflüssig, sie zu erwähnen, blickten nicht die meisten Philosophen des „Geistes" und der „Kultur" gerade in Deutschland vornehm darüber hinweg. Hiergegen allerdings fände ein lebensnahes Denken kritisch noch viel zu tun. Auszurotten wären zahlreiche Überlebnisse einer „Idealität", die spiritualistisch sich verkrampfte und, späterhin oft gleichzeitig, romantisch sich verstieg. Die Philosophie Kants, streckenweise schon die Leibnizens, ist von Schiefheiten dieser Art entstellt, mehr noch die neukantische des 19. Jahrhunderts. Sie gehören aber nicht zum Kerngehalt des systematischen Idealismus, als welcher metaphysisch aufbaukräftig ist.

Metaphysische Systematik verlangt unabweislich den Willen zur Rationalität. Sie lebt von dem Glauben, daß erfahrbar wirkende, schöpferische Vernunft dem Absoluten wesensverwandt sei. Jede Metaphysik wagt von neuem eine rational begründete Deutung des Weltganzen nicht abbildhaft, sondern, wenn sie echt und fruchtbar ist, auf symbolisch gestaltende Weise. An Beispielen ist seit dem griechischen Altertum kein Volk reicher als das deutsche. Selbst wem der Tiefsinn eines Meister Eckhart verliehen wäre, darf heutzutage nicht Irrationalismus predigen oder gar — was die Führer der deutschen Mystik bekanntlich vermieden haben — Forderungen eines zeitverhafteten Lebens ausspielen gegen den Adel der Theorie, ohne sich mit Lebensäußerungen jenes Ranges gründlich auseinanderzusetzen. Bei ihnen kommt alles auf den konstruktiven Grundriß an, auf den Wurf des Ganzen, den denkerischen Gesamtrhythmus. Viel weniger bedeutet die Ausführung im einzelnen. Jeder Schüler kann hier Widersprüche aufzeigen. Irrtümer, die hier notwendig begangen werden, korrigieren sich in den Sonderwissenschaften, folgehaltiger noch durch die übrigen, die nachwachsenden Systeme und nicht zuletzt durch die Auswirkungen aller dieser Geistestaten in einem wohlwüchsigen Gemeinwesen. Was mit systematisch bauendem Rationalismus durchaus nicht verbunden zu sein braucht, das ist ein verstandeseinseitiges Bild vom Menschen, geschweige — man betrachte Leibniz — von der seelischen Wirklichkeit überhaupt. Der psychologische Intellektualismus gedeiht schlecht in jener Höhenluft. Üppig wuchert er vielmehr bei allen Wortführern einer schnell fertigen populären Aufklärung. Er legt sich das Seelengeschehen und danach verallgemeinernd gewisse Ausschnitte der Geisteswelt nach formalen Mustern des begrifflichen und schlußfolgernden Denkens zurecht, am liebsten geleitet vom Satze des Widerspruchs. Auf die Art kann er naturgemäß zu den Wurzelschichten alles Geistes, zum Leben des Gemüts keinen Zugang finden. Seine Theorien über Gemeinschaft — einstmals sprachen sie ehrlicher nur von Gesellschaft — scheitern schon an Verstößen gegen schlichte Lebens- und Menschenkenntnis. Der stimmungshafte Irrationalismus unserer Tage wirft dieses alles in einen Topf.

Beschränken wir uns schließlich darauf, die wissenschaftliche Ratio im Rückblick auf die Leipziger Erörterungen zu betrachten, so drängt sich ein entwicklungsgeschichtlicher Tatbestand in den Vordergrund. Bei allen Völkern kommt es mit fortschreitender Zivilisation dahin, daß Wissenschaften und wissenschaftliche Methodik auf das gemeinsame Leben einen verstärkten Einfluß gewinnen. Einige Gefahren dieser Entwicklung waren schon hervorzuheben, als wir uns die geistige Gesamtlage vor Augen führten und in ihrer irratio-

nalistischen Stimmung unter anderem eine Tendenz zur Abwehr jener Gefahren feststellten. Von vielem Bedrohlichen, das hierher gehört, sei nur noch das Berechtigungswesen und die damit zusammenhängende Berufsvorbildung genannt. Aus bunt gemischten Motiven schrauben neuerdings besonders in Deutschland die verschiedensten Berufe ihre Anforderungen an das abfragbare Wissen dermaßen hoch, daß die Nation altchinesischen Zuständen des einander Prüfens, eines aufgeschwemmten Beamtenkörpers und allgemeiner Verschulung entgegentreibt. Die Lehrerschaft der höheren Schule war seit langem schon geneigt, ihr theoretisches Rüstzeug als Selbstzweck zu betrachten und über das sachdienliche Maß zu vermehren. Neuerdings hat das Bestreben, *Bildung zu verwissenschaftlichen*, die breitesten Kreise des Berufslebens ergriffen. Turnlehrer studieren Einzelheiten der Anatomie oder der Kulturlehre, Musikpädagogen der Akustik oder Operngeschichte, alle Anwärter des Volksschuldienstes sollen Philologie betreiben, im Verfassungsrechte Bescheid wissen usf. Die Krisis der evangelischen Kirche geht gewiß zum guten Teil auf eine allzu akademische Haltung ihres Nachwuchses und auf Überbetonung eines vortragsmäßigen Predigens zurück. Innerhalb der Leipziger Tagung hat v. Weizsäcker überzeugend darauf hingewiesen, daß das rechte Verhältnis zwischen Arzt und Kranken jetzt gefährdet ist durch einseitig theoretische, vorab mechanistische und experimentelle Einstellungen der Ärzteschaft. Ihm lag es fern, darum etwa zu wünschen, daß die Mediziner weniger gründlich vorgebildet würden, also kurz gesagt, Kurpfuschern oder Gesundbetern das Feld räumten. Er hätte noch hinzufügen können: die notwendige Autorität des Arztes beruht doch auch auf dessen wissenschaftlicher Durchbildung und auf dem Vertrauen, das die Patienten ihr entgegenbringen. Man wird nicht behaupten können, daß die *Liebe* beispielsweise der Eltern zu ihren jungen Kindern durchschnittlich immerfort wachse. Wohl aber wird sie mit zunehmender Gesittung verständiger und vernünftiger. Seit Jahrzehnten nimmt bei allen Kulturvölkern die Kindersterblichkeit stetig ab; nicht zuletzt bei den ausgebeuteten Deutschen. Das verdanken wir in der Hauptsache der ärztlichen Wissenschaft und ihrer Ausbreitung, vornehmlich bei den Müttern, den Pflegerinnen der Städte. v. Weizsäcker verlangte keineswegs eine Abkehr des Heilwesens von streng methodischer Rationalität, sondern neben und zusammen mit sozialethischen, ja religiösen Forderungen verlangte er eine philosophisch-anthropologische *Vertiefung* des ärztlichen Denkens.

Die gleichen Grundsätze sind sinngemäß weithin zu übertragen. Niemand wird im Ernst dafür eintreten, daß bei uns ein volles Schulamt wieder Unteroffizieren oder Handwerkern übertragen werde. Damit freilich ist es nicht getan,

die Lehrerbildung an die Universität und vollends an die Technische Hochschule zu verweisen. Die Lehrstoffe müssen hier je nach ihrem Bildungswerte neu bestimmt und zusammengeordnet werden — für die deutsche Volksschule am meisten nach Maßgabe deutscher Wesensart, wozu Philosophie und viele Wissenschaften arbeitsteilig beizutragen haben — und die Persönlichkeiten der Lehrerbildung sind auch nach anderen als reinen Forscherqualitäten zu erwählen. Das Übermaß der Spezialisierungen und die Lebensfremdheit der Berufsträger läßt sich nicht durch Irrationalismus überwinden. Delekat bezeichnete das Gemeinschaftsproblem als ein praktisch-pädagogisches; aber gleichzeitig stellt er es als etwas höchst Fragwürdiges dar, Menschen erziehen — sowie ihre Angelegenheiten staatlich ordnen zu wollen. Den einzigen Ausweg erblickt er darin, daß einzelne in bestimmten notvollen Situationen und im Bewußtsein ihrer Schuld völlig „umdenken". Zu allen Zeiten haben fromme, positiv gläubige Gemüter dergleichen Umschwünge auch heilsam erlebt. Indessen der gemeinsamen gegenwärtigen Not, der Bildungskrisis und Lebenszerstückelung werden wir nicht dadurch Herr werden, daß einzelne sich resigniert auf ihre Innerlichkeit und auf rein geistigen Umgang mit verwandten Seelen zurückziehen, von Fall zu Fall sich weiter treiben lassend durch Gefühle der Angst. Wir müssen fest zupacken, in entscheidenden Fragen planmäßig, auf lange Sicht. Was seit Anbeginn der Menschheit auferlegt ist, mit diesem irdischen Dasein auf menschenwürdige Art fertig zu werden und ihr Seelentum hindurchzuretten, indem sie dessen Bildungsgesetze gestaltend in das Chaos vortreibt, das gliedert sich mit der Zeit in immer bestimmtere Aufgaben der Menschenführung, der zusammenhangvollen Formung alles Irdischen. Und diese konkreten Aufgaben erfordern unter anderem je länger je mehr Ratio als Werkzeug, das besagt: wissenschaftliche Arbeit, grundsätzliche, aufs Ganze gehende Besinnung, Auswirkung schöpferisch philosophischer Kräfte für das Leben.

Schwerlich geben sich heute noch Verständige dem Wahn hin, eine einzelne Theorie, Wissenschaft oder philosophische Doktrin sei allein imstande, irgendwo Gemeinschaft vollends aus dem Nichts zu erzeugen. Schon wesentlich anders, aussichtsreicher stellt sich die Sache dar, wenn man die Sonderbestrebungen um Erkenntnis des Wirklichen und der Werte in ihrem natürlichen Zusammenhange beläßt, zunächst des Ringens um Wahrheit überhaupt, welches dem nationalen Gesamtleben eingegliedert bleiben soll. Dann erweist sich noch die Düngemittelforschung oder etwa die psychophysisch unterbaute Beleuchtungstechnik als notwendig für das gemeinsame Dasein gegenwärtiger Menschen und schließlich als Gliedbestände der uns aufgegebenen sittlichen Ordnung. Diese kann und soll niemals auf Vernunft oder gar auf Wissenschaft allein beruhen.

Aber wir stellen die Gegenfrage: Kann das gemeinsame Menschenleben auf höherer Stufe, kann etwa höhere Religiosität sich auch nur kurze Zeit behaupten o h n e bewußte planmäßige Geistesarbeit? Daß die wissenschaftlichen Disziplinen, heraustretend aus der praktischen Lebensweisheit und aus ihrer gemeinsamen Mutter Philosophie, immer zahlreicher geworden, sich vielgliederig gegeneinander verselbständigen und streckenweise auch absperren gegen Forderungen des Tages, das hängt mit der Beschränktheit des Menschengeistes zusammen. Ein geschärftes Verantwortungsbewußtsein der Forscher und sachliche Verbesserungen ihres Verfahrens sind weiterhin dabei am Werke. Führt diese notwendig fortschreitende Gliederung zum Zerfall in beziehungslose Stücke, so leidet insofern das Ganze des Erkenntnislebens selber Schaden — wie überall in der Welt des Lebendigen die Organdifferenzierung und Funktionenteilung ihre Grenze findet an den Erfordernissen des übergeordneten, richtunggebenden Ganzen. So soll des Einzelmenschen Verstand in „Proportion" bleiben (Kant) mit den übrigen Kräften seines Gemütes. Nicht anders kann er das Schöpfertum, zu dem er, sei es mittelbar, sei es unmittelbar, berufen sein mag, behaupten oder mehren. Wissenschaftlichkeit wird lebensfeindlich, ihr Segen verkehrt sich in Fluch, wenn sie eigensüchtig oder verbohrt sich ausgliedert aus dem gewachsenen Ganzen der menschlichen, also zunächst der nationalen Gesittung.

IV. Übrigbleibende Aufgaben.

Die hier angedeuteten Probleme von großer praktischer Tragweite erfordern sämtlich, daß ein lebenskundiger, von innen heraus gebildeter Sinn für wirkliche Gemeinschaft gewissenhaft zusammenarbeite mit vielerlei Theorie, mit ebenso verantwortungsbewußter Forschung und Spekulation. Niemand konnte von unserer philosophischen Tagung erwarten, sie würde die zugehörigen philosophischen F r a g e stellungen schon als solche irgend vollständig darlegen. Große Gebiete des Geisteslebens und des Naturgeschehens blieben unbetreten, obwohl ganze Reihen von Bedingungen oder Folgen des Gemeinschaftswesens in der Hauptsache dort aufzusuchen wären. Wirtschaftliche und technische Zusammenhänge hatten wir im vorstehenden Anlaß wenigstens zu berühren. Sie sind gewiß nicht das in letzter Instanz Bestimmende aller Gesittung, oder, wie jetzt manche Nichtmarxisten sagen, das „Schicksal" der Menschheit. Aber ebenso schief ist es, davon zu reden als von dem „materiellen Unterbau" des höheren Geisteslebens oder hegelisch von dem „Reich der Lüge". Die meisten bürgerlichen Tugenden haben sich mit am Handel und am Handwerk herausgebildet, wie die bäuerlichen am Landbau oder an der Tierhaltung. Die Technik kann zu

sachlicher Wahrhaftigkeit erziehen. Die abendländische Kultur wird zugrunde gehen, wenn es nicht gelingt, die wirtschaftliche Arbeit von Grund aus sittlich zu veredeln. Hierzu bedarf es neben überrationalen Kräften ganz energisch philosophischer Gesinnung und nicht zuletzt einer vertieften, aber zugleich methodenstrengen Seelenforschung. Das Rechtsleben, diese hohe Schule angewandter Logik, nährt sich mit Notwendigkeit aus allen Bereichen der Gesamtkultur und wirkt gestaltend auf sie alle ein. Das künstlerische Schaffen und Erleben war für Europas tiefste Denker mit Grund ein bevorzugtes Gebiet, dessen vernünftige Betrachtung ihnen Aufschluß gab über Formwerdung und lebendige Gestalt, über Freiheit, Schöpfertum und über wirkende innere Notwendigkeiten des — Irrationalen. Hier wurde das Eigenleben der Gefühle — von Deutschen — allererst entdeckt. Wo es gelingt, ein einziges Kunstwerk in seinem Aufbau und symbolischen Gehalt wahrhaft zu verstehen, da gewinnt man Einblick in die Schichtung, also auch in die Dynamik jener Seelenkräfte, die allen irdischen Wert bestimmen.

Was aber dem Dasein seinen letzten, dauerhaftesten Sinn verleiht, was aus der innersten Tiefe her dem Menschtum Form gibt und das gemeinsame Leben zusammenbindet, das ist religiöser Natur. Will das Denken sich an diese Geheimnisse heranarbeiten — und es muß das unternehmen —, so ist es verpflichtet, scheinbar Kleinstes, Widersinniges und Lebensfremdes mit dem Bedeutungsvollsten in e i n s zu fassen. Verstandeseinseitigkeit und abstrakter Individualismus führen hier am unfehlbarsten ins Absurde. Von den Glaubens„vorstellungen" allein, geschweige vom Dogma und seiner Geschichte her wird der Zugang tausendfältig verfehlt. Die genetische Psychologie des Kultus, der Feste, des heiligen Tuns und Lassens steckt noch immer in den Kinderschuhen. Das kann besser werden, wenn auch nur die Jugendbewegung unserer Zeit, vorab die bündische, mit sachlicher Liebe, ohne Schwärmerei wird seelenkundig tiefer verstanden sein. Hier bilden sich in der Tat immer von frischem kleine aber wachstumskräftige Kerne echter Gemeinschaft und Glaubensübung. Das gemeinsame Singen aus erlebnistiefen Gründen hilft wesentlich dazu.

Die Ausführungen Delekats betreffen in Wahrheit großenteils — das wirkte besonders eindringlich, obwohl es nicht gesagt wurde — ein Hauptstück des Gemeinschaftsproblems, ich meine das Verhältnis zwischen D e n k e n und T u n. Dieser höchst verwickelte Komplex von Fragen zwingt den Denker freilich, das lebendige Ganze des Einzelwesens und seiner sozialen Verflechtungen, ja seines metaphysischen Grundes stetig zu beachten; aber gleichermaßen verbietet er ihm, das Gebäude seiner darauf gerichteten Ideen mit der Dachkrönung, etwa des sittlichen Entschlusses zu beginnen. Gewisse Vorfragen sind

sogar der experimentalpsychologischen Bearbeitung zugänglich. Es läßt sich beispielsweise zahlenmäßig nachweisen, daß beim Werfen, Schießen, Springen, beim elektromagnetischen Festhalten eines Zeigers auf dem Zifferblatt, ebenso etwa beim Singen die Genauigkeit und Konstanz des Tuns größer zu sein pflegt, als das Auffassen und Beurteilen dieser eigenen Verrichtungen. Dergleichen Ergebnisse des Laboratoriums werden noch dem Rechts- und Sprach- und Religionsforscher zu denken geben. Gründliche Psychologie, die das Ganze ehrt und nach gefügehaften Gliederungen zergliedert, ist vor anderen Wissenschaften dazu berufen, das Irrationale der Wirklichkeit in schrittweiser Annäherung einer fruchtbaren Ratio zu unterwerfen.

Auf solche Weise kann Erfahrungswissenschaft vom Seelischen einer Ideenbildung und Ideenverbindung vorarbeiten, die dem Philosophen obliegt. Der deutsche klassische Idealismus muß ebenso wie der von ihm ausgegangene Materialismus psychologisch weitergebildet werden bis zu wesentlicher Umgestaltung. Es hängt zusammen mit dem Theologengezänk jener Tage, mit der politischen Ohnmacht und Zerklüftung, der Staatenlosigkeit des Volkes, mit der kleinbürgerlichen Enge seiner Führer, kurz mit dem gehäuften Unglück der deutschen Geschichte, daß unsere Denker das Nächstliegende an der Lebenswirklichkeit so oft aus den Augen verloren. Die tiefe Zwiespältigkeit des deutschen Geistes wird unter anderem daher rühren, daß er Jahrhunderte lang abgesperrt war von anderen als rein geistigen Taten. Aber eben dies hat seine Kräfte immer wieder gestaut. Die aufgezwungenen Widerstände, der notwendige Abstand von einer ebenbürtigen Lebenspraxis hat die inneren Spannungen so geweitet und vertieft, daß die Gedanken zeitweilig jenen hohen, viel erschauenden Schwung nahmen, den wir in der Geschichte der deutschen Philosophie bewundern. Keine andere — darauf war in der Aussprache über Hegel hinzuweisen — ist so ergiebig an fruchtbaren Ideen über das Schöpferische und, was ihm allerwegen zugrunde liegt, über das Ganze. Diese Grundfragen werden die Deutsche Philosophische Gesellschaft auf ihrer kommenden Tagung, im Jahre 1930, ausdrücklich beschäftigen. Damit wird sie von anderer Seite her das Problem der Gemeinschaft an ihrem theoretischen Teile wieder angreifen.

Deutsche Denker, Menschenbildner und Künstler haben zumeist recht klar gesehen, wo und in welchem Sinne grundsätzlich der Erkenntnis Schranken aufgerichtet sind. Das ist in Richtung auf das Spezifische des Lebens und auf seinen Urquell im Ewigen. Ein jedes lebendige Ganze birgt Unerforschliches in sich. Vollends dem sittlichen Gewissen kasuistisch seine Entscheidungen abnehmen zu wollen, wie der einsame Mensch jetzt und hier zu handeln habe in ganz bestimmter Not oder „Situation", das lag den berufenen Führern unseres

Volkes immer fern. Und viele unter ihnen haben ehrlich geholfen, dem Glauben Raum zu schaffen für seine Wirksamkeit gegen eine ehrfurchtslose Nationalität. Aber daß wir diese Grenzen, diese Notwendigkeiten der Ergänzung, wenigstens ahnend, begreifen können, das gibt doch wieder Mut zum Philosophieren. Kant unterfängt sich gar nicht, unmittelbar vorzuschreiben, was einzelne Menschen tun sollen. Vielmehr, aus Wissenschaften, aus Gesinnung und Religion, auch von der Wirklichkeit des preußischen Staates aus hat er Maßstäbe gründlich bestimmt für eine Beurteilung des Menschenwertes. Das war eine große, unabsehlich fortzeugende Tat.

Für die gegenwärtige Lage war es bezeichnend, daß in Leipzig ein Philosoph und Psychologe, ein Hegelforscher dem Theologen erwiderte: an der Macht der Vernunft grenzenlos zu zweifeln, sei letztlich unreligiös; denn daß diese hohe Kraft dem Menschengeschlecht verliehen ist, und daß wir von ihr Gebrauch machen, muß Gott wollen.

Hofbuchdruckerei von C. Dünnhaupt, G. m. b. H., Dessau.

G.E. STECHERT & Co.
(ALFRED HAFNER)
NEW YORK

UNIVERSITY OF ILLINOIS-URBANA
3 0112 060011787

Sonderhefte der Deutschen Philosophischen Gesellschaft

Prof. Dr. Herman Schmalenbach

Kants Religion

133 Seiten, brosch. M. 6.—

Das Buch ist keine Darstellung der kantischen „Religionsphilosophie", sondern ein Aufweis der kantischen „Religion" und zugleich der religiösen Hintergründe der gesamten kantischen Philosophie. Dabei ist es Schmalenbach - im Unterschied von allen Versuchen, die etwa auch früher schon in derartiger Richtung gingen - nicht allein um den objektiven religiösen Gehalt des kantischen Denkens, sondern ebenso um die auch subjektiven religiösen Quellen in Kant zu tun. Diese gehören dem Umkreise der emotionalen Erlebnisse an. Während man in Kant allgemein einen sehr gefühlsarmen Geist zu sehen gewohnt ist, zeigt Schmalenbach, daß sogar die allerstärksten, leidenschaftlichsten Gefühlswogen in ihm brandeten.

Prof. Dr. Julius Binder

Luthers Staatsauffassung

34 Seiten, brosch. M. 1.20

Das unterscheidet Luther von den religiösen Schwärmern seiner wie jeder Zeit, daß er im Staate nicht nur die Gewalt, sondern zugleich die sittliche Aufgabe erkannte und bewies, daß echter religiöser Sinn und lebendige Staatsgesinnung übereinkommen. Mit dieser Erkenntnis möchte Binders Schrift zugleich den Kämpfen und Zweifeln der Gegenwart dienen und zur Klärung der uns heute wieder so lebhaft bewegenden Frage nach der religiösen Bewertung des staatlichen Handelns beitragen; durch ihren sachlichen Gehalt wie durch ihre knappe, anschauliche Fassung erscheint sie zugleich als besonders geeignet, zur ersten Einführung in die idealistische Staatsphilosophie ihres Verfassers zu dienen.

Blätter f. Dt. Phil. II, Heft 2.

Prof. Dr. Julius Binder

Staatsraison und Sittlichkeit

80 Seiten, brosch. M. 4.50

Das alte Problem „Machtpolitik" oder „ethische Politik" hat neuerdings der bekannte Historiker Friedrich Meinecke wieder in Fluß gebracht. In seinem Buche über die Idee der Staatsraison sucht er zu zeigen, wie seit Macchiavelli die beiden Auffassungen miteinander kämpfen, wobei er im ganzen eine Entwicklung von der Interessen- und Machtpolitik zu einer sittlicheren Auffassung glaubt konstatieren zu können. Demgegenüber sucht der Verfasser nachzuweisen, daß das Problem in dieser alternativen Form durch den ethischen und politischen Individualismus bedingt ist, und sinnlos wird, sobald man diesen Individualismus aufgibt. Aus der eigenen sittlichen Natur des Staates und der Stellung des Staatsmannes als Organ des Staates ergibt sich ohne weiteres der richtige Standpunkt in einer Synthese von Interessenpolitik und Ethik. Verfasser vertritt gegenüber Meinecke das gute Recht einer besonnenen Machtpolitik und sieht in ihr auch die Voraussetzung für eine bessere Gestaltung unserer Zukunft.

Junker und Dünnhaupt Verlag / Berlin